

Neue Deutsche Hefte

Beiträge zur europäischen Gegenwart

Beilage: Kritische Blätter. Zur Literatur der Gegenwart

INHALT

u. a.: **Walter Georg Hartmann**, Die Flucht. Erzählung • **Astrid Claes**, Gedichte • **Heinrich Scholz**, Argumenta ad hominem. Aphorismen • **Gottfried Benn**, Berlin zwischen Ost und West • **Joachim Schoeps**, Die fruchtbaren Jahre • **Hilde Herrmann**, Große deutsche Familien XIV: Die Schlatter-Zahn-Tiburtius • **Georg Bartning und Eugen Rosenstock-Huessy**, Glaube und Hoffnung. Ein Nachwort zu Evanston.

Heft 20

NOV. 1955

VERLAGSORT GÜTERSLOH

C. BERTELSMANN

NEUE DEUTSCHE HEFTE

Herausgegeben von Paul Fechter und Joachim Günther

HEFT 20 - NOVEMBER 1955

Walter Georg Hartmann, Die Flucht. Erzählung	561
Astrid Claes, Gedichte	573
Heinrich Scholz, Argumenta ad hominem. Aphorismen	578
Pascual Jordan, Das Ende der Ideologien	581
Berlin und die Frage der deutschen Hauptstadt	
Gottfried Benn, Berlin zwischen Ost und West	595
Hans Joachim Schoeps, Die fruchtbaren Jahre	597
Hilde Herrmann, Große deutsche Familien XIV:	
Die Schlatter-Zahn-Tiburtius	606

BLICK IN DIE ZEIT

Otto Knörrich, Die Wandlungen der lyrischen Aussage	618
Georg Bartning und Eugen Rosenstock-Huussy,	
Glaube und Hoffnung. Ein Nachwort zu Evanston	625
Werner-Wilfried Koch, Verlust der Heiterkeit	634

SCHWARZES BRETT

Der Leser hat das Wort:

Lutz Weltmann, Heine und Hölderlin in England	637
Fritz Max Cahén, Die Angst vor der Mathematik	638

Die „Neuen Deutschen Hefte“ erscheinen monatlich. Preis je Heft im Abonnement 3.— DM; einzeln 3,50 DM.
Schriftleitung: Joachim Günther, Berlin-Lankwitz, Kindelbergweg 7. Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird
keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt
werden. Umschlag S. Kortemeier. Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh. Gesamtherstellung Mohn & Co GmbH Gütersloh.

Printed in Germany - Alle Rechte vorbehalten.

Die Flucht

Erzählung

Die beiden Beamten „überstellten“ – wie sie sich ausdrückten – den jungen Attentäter aus dem Gefängnis in die Anstalt „zur Beobachtung seines Geisteszustandes“. Auch dort kannte man seine Geschichte. Und wie die Zeitungen, die sich ihrer hintergründigen Ergiebigkeit angenommen hatten, brachte man dem armseligen Mörder eher eine milde Anteilnahme entgegen, damit um so entschiedener sein „Herr und Meister“, der Prophet der „Apostel der Schöpfung“, als der Verführer eines wahnungsrig schwachen Geistes, als der wahrhaft Schuldige verdammt werden konnte.

Hatte dieser junge Fritz Rößner, in dessen unsteten Augen inbrünstige Demut, reuelose Härte und Gedankenleere wechselten, nicht verkündet, er habe den Polizeiminister erschossen, um den Auftrag der Lehre zu erfüllen, um opferwillig dem Meister als Jünger zu dienen?

Sie wären bei ihrer Meinung geblieben, auch wenn sie es als „aktenkundig“ vor Augen gehabt hätten, daß der Prophet von dem Verdacht, einen solchen Auftrag gegeben zu haben, zweifelsfrei gereinigt war. Widerwillig und verächtlich hatte er vor den Richtern und vor diesem lächerlichen jungen Menschen, der sich erdreistete, sich seinen Jünger zu nennen, die abverlangten Erklärungen gegeben. Seine, der „Apostel der Schöpfung“ Lehre verkündete als Auftrag des Menschen, daß er es wahr mache, als Bild Gottes geschaffen zu sein. Und das hieße nach Gottes eigenem Wort, daß der Mensch die Herrschaft „über die ganze Erde“ zu vollziehen habe; daß er nicht Kreatur bleiben, sondern Kreator werden müsse, um das Noch-Einmal der Schöpfung zu vollbringen.

Was er damit meinte, wies freilich ein so bescheidenes Unterfangen, wie die Weltgeschichte durch einen getöteten Minister verändern zu wollen, weit beiseite. Stümper seien sie alle, die bei dem ersten kindlichen Betasten der Kettenreaktion an nichts anderes dächten, als wie sie der Atomkraft Ketten anlegen könnten. Sie, die den Auftrag hinderten, Gottes Ebenbild zu vollenden im Nachtun der das Weltall nährenden Explosionen – sie seien die „Saboteure der Schöpfung“! – „Ich aber lehre nach dem Gebot vom Sechsten Tag, daß die Zeit des Menschen angebrochen ist, die Erde aus der Versäumnis der Jahr-Millionen zu befreien, sie dem Kräfte-All zurückzugeben. Wer denn als Gott selbst hat uns dies Vermögen eingeschaffen? Die Kleingläubigen, die wehleidig den Trost eines Heiligenscheins brauchen, nun wohl, sie mögen sich in meiner Gemeinde Märtyrer nennen, die Märtyrer der Schöpfung. Wie gleichgültig ...“

Was also konnte dann ein Jünger bedeuten, der kläglich anmaßend mit einer Pistole irgendwohin geschossen hat?

Die braven Gedanken der Männer, die sich nun schon durchaus halbamtlich über Propheten und verrückt gefährliche Sekten unterhielten und den im Vorzimmer Eingelieferten vergaßen, hätten nicht ausgereicht, um sich vorzustellen, wie der Jünger diese Verachtung seines Meisters ertragen

hatte. Denn in der tiefsten Tiefe des Verworfen-Seins glühte sein Geist auf. Sie war für ihn wie in jeder äußersten Leidenschaft der Demut die höchste Höhe seiner Stunde. Dreimal – wie es sein mußte – warf der Herr und Meister, dem er zum ersten Male gegenüberstand, ihm aus schrecklicher Höhe die Antwort entgegen: „Ich kenne dich nicht.“ Und er, dieser schwächliche, bleiche junge Mensch, war aus der Gebärde wahrhaft eines Johannes in die andere eines verzweifelten Triumphes aufgefahren: „Hört ihr? Hört ihr? Dreimal hat Petrus den Herrn verleugnet. Und jetzt hat der Herr dreimal seinen Jünger verleugnet. Ich bin Johannes! Johannes ist der tiefsten Demut gewürdigt, dem Messias zu dienen, der ihn verleugnet!“

Ausgelöscht in solchem Rausch und dann entleert, war er mit den Einliefernden durch Flur und Räume der Anstalt geschritten, und so schritt er in einem Augenblick, da wohl vermeintliche doppelte Sicherungen sich aufhoben, wie in einer Lücke nur weiter. Langsam ging er aus dem einen Zimmer in ein anderes, ohne jeden Plan und ohne jede List. In einem Vorraum lagen die Mütze und Aktentasche und das Koppel eines Polizisten. Er nahm den Revolver aus der Lederhülle und steckte ihn in die schwarze Mappe, deren Inhalt er mit kurzem Blick prüfte. Außer einigen Aktendeckeln, deren Papiere er nicht beachtete, enthielt sie nur eine blaue Tüte mit einem Frühstücksbrot. Vielleicht weil er so langsam und unverhohlen, die Mappe unterm Arm, die Treppe herunterkam, ließen ihn zwei Männer, die sich am Ausgang unterhielten, wie eine hier beschäftigte oder amtliche Person vorbei.

Er dachte weder an Flucht noch an Versteck. Er empfand selbst die Freiheit nicht. Die fast häuserlose Straße, in die er einbog, führte stadtwärts. Stämmige Bäume mit runden, niedrigen Laubkronen gaben Schatten, an denen er jetzt erst den heißen Sonnentag spürte. Dann lockte ihn eine Baustelle. Er trat in die hohle Ruine eines großen Gebäudes ein. Männer, die er nicht sehen konnte, rissen hoch oben eine frei stehende Giebelwand nieder. Er blieb im Schatten stehen und hörte auf die Stimmen, auf Hacken und Stemmen und Knirschen. Mit dumpfem und schütterndem Fall stürzten draußen Steinquader nieder. Gebröckel und Mörtel rieselte und hüpfte herein. Dann wehte ein warmer, mehliger Staub nach, und Rößner atmete gierig den Geruch dieses Schuttrauchs ein und wartete gespannt auf das Poltern und Schmettern der Steine aus der Höhe. Er vergaß sich lange im Genuß dieser Arbeit des Niederreißens.

Eine Stimme von oben schreckte ihn auf: „Du willst dir wohl den Schädel zerschmeißen lassen?“

Rößner lachte laut. Es war das erste Lachen seit Monaten. Als ein zweiter Mann auf der Mauerhöhe erschien, ging er davon.

Dann lockte ihn der aufgeschlagene Türflügel einer Kirche, in den von schmalen Sonnenbahnen erhellten leeren Raum einzutreten. Nur eine Frau und ein kleines Mädchen knieten an dem Seitenaltar. Sie wandten sich gleichmäßig schräg nach ihm um und senkten wieder den Kopf. Er schritt den Mittelgang weiter bis zu dem niedrigen Gitter, lehnte sich darauf und sah zu dem Altarbild auf. Über einem unkenntlich nachgedunkelten Hintergrund und hoch vor einem düster gewittrigen Himmel ragend, hing in krasser Fahle der Leichnam des Gekreuzigten. Rößners Blick erfaßte scharf nur die Dornenkrone und ging ruckweise den Blutstropfen nach, die über Stirn und Wangen

mit heftigem Rot gemalt waren. Aber das Blut tropfte nicht mehr, auch nicht mehr aus den durchnagelten Händen und Füßen. „Es ist geronnen“, bestätigte er, als sei das wichtig, um nun in Ruhe die Gestalten am Fuße des Kreuzes betrachten zu können. Die Mutter Christi stand in einer verzerrten Schmerzbegärde zur Rechten, und der zur Linken kniete, war Johannes. Hinter Rößners Schläfen begann wieder das schwirrende Summen, das ihn oft peinigte. Es ängstigte ihn, so daß er sich umwandte, und da die Frau mit dem Kind die Kirche verlassen hatte, setzte er sich erschöpft in eine Seitenbank. Gegenüber funkelte Rot und Grün und Blau in einem durchsonnten Fenster auf. Als es wieder still in ihm war, öffnete er die Mappe, nahm die Tüte heraus und aß unaufmerksam das Brot. So gedankenlos griff er auch den Revolver heraus, steckte ihn in die Rocktasche und legte die Mappe in den Winkel hinter der Bank. Als er aber aufgestanden war und noch einmal das Altarbild betrachtete, schrillte der Summton wie mit einem spannenden Ruck in ihm auf. Mit einem leisen Ruf zog er den Revolver heraus und zielte gegen das Haupt des Gekreuzigten. Sogleich jedoch wandte er seine Augen nur auf seine Hand mit dem steif ausgestreckten Arm und wartete, bis ihr leises Zittern vollkommen ruhig wurde. Das Summen verstummte. Aufatmend steckte er den Revolver in die Tasche zurück und ging hinaus. Als er sich über die feuchte Stirn und das Haar wischte, wurde seine Hand schmutzig von dem Mörtelstaub. Er reinigte sie und sein Gesicht und Haar sorgfältig mit dem Taschentuch.

Später kam er in die belebten Straßen. Bahnen und Wagen, Klingeln und Blinken, Gleiten, Rattern und blaues Wölken nahm er wahr als erstes, das ihn wohltuend nichts anging, und es zog ihn von sich ab. Dann waren auch die großen Schaufenster wieder da. Vor jedem zweiten, dritten stand er lange und versank von neuem in sich selbst. Eine bunte Erdkugel drehte sich langsam, über der ein metallenes Flugzeug hing. Wer an dem ersten Fenster in der winzigen Reihe über den Tragflächen saß, sah die Küste herangleiten, das dünne Blau des Atlantischen Ozeans, den Saum des Kontinents Amerika und weiter und weiter, und schon drehte sich Asien wieder unter dem Schweben vorbei, und abermals die Schwelle Europas. Es ging zu schnell oder auch nicht rasend schnell genug.

Hier waren Maschinenteile ausgelegt, silbrige Stahlschwellen, Gelenkstücke, Schrauben, Messing und dunkles Eisen, jeder Trupp keilförmig erstarrt in der Ordnung vom Kleinsten zum Größten. Rößner unterlag dem Zwang, zu sehen und zu hören, wie die tausend Teile klirrend zu einer gespenstischen Maschine zusammenschossen, zueinander-, ineinanderschlüpften und sich ergrißen, und das tausendfältige Drehwerk begann zu zerstampfen und zu zermalmen alles, was ihm nicht eingefügt war, es reckte sich schon, um aus dem Fenster herauszuwalzen. Rößner hob leicht die Hand, und das Ungetüm zersprang scheppernd in seine Teile, die genau gerichtet wieder an ihrer Stelle lagen. Aber das war Täuschung, geduldige Heimtücke, lauernde Verstellung. Er lachte stumm auf.

Bei friedlichen und gleichgültigen Szenen und Landschaften ging es vorbei. Gläser, Schachteln, Kästen, geschichtete Hügel mit allem, was die Menschen aßen. Blanke Flaschen, winzige, kunstvolle Fläschchen, blumige Tuben und Büschchen mit allem, was die Menschen ihrem Gesicht, ihrem Haar, ihren Zähnen antun. Schwebendes Geschleier aus Rosa und Himmel-

blau mit Rüschchen und Schleifchen, derbe Packen aus Stoff und Wolle, untadelig glänzendes Leder - alles, womit sich die Menschen von Kopf bis Fuß bekleiden. Zum ersten Male erinnerte sich Rößner seiner Heimatstadt, das gleiche Gefühl wie dort sonderte ihn ab, wenn er durch die Straßen ging. Monatlang hatte er nichts anderes getan, als bei allen Gemeinden, Konventikeln und Zirkeln zu sitzen und zuzuhören, die vom Jenseits, vom Anfang und Ende redeten und sangen. Dazwischen war nichts gewesen als der Weg durch die Stadt, tags, nachts, eine Stunde, zwei Stunden. Und das war die Welt der Menschen hinter dem Glas, das zierlich erstarrte Schauspiel ihres Lebens in den Schaufenstern, untadelig sauber und ungebraucht, irrsinnig kompliziert und aufdringlich überflüssig. An den Glaswänden ging er hin, hinter denen das reglos Stumme so fremd war wie draußen das aufgeregt Laute, ein in das Menschengewirr verbannter Einsiedler, ein Einziger, ausgesetzt in die Einsamkeit wimmelnd Unsinniger.

Jetzt hatte er das Theaterstück spielen lassen. Da standen und saßen mit übergeschlagenen Beinen Männer und Frauen und Kinder, schön bekleidete Puppen, lebensgroß und überlebenswahr in dem Wohlgefühl der gebräunten Gesichter und der Höflichkeit ihrer Gesten - wie der stehengebliebene Klang eines Musikautomaten. Der Hintergrund eines verschwenderisch blauen Sees und ferner Bergketten, davor die jugendliche Frisur grünen Birkenhaars und rot-weiß gestreifte, blendend helle Markisen deuteten den durchsonnten Erdentag an, der der erlauchten Gesellschaft die ewige Ferienstunde zu Füßen legte. Die wächsernen Gesichter lächelten einander unbegrenzte Verbindlichkeit zu. Die Gebärden gaben und nahmen unsichtbare Geschenke wie den Duft von Blüten, die sie aus ihrem höflichen Herzen gepflückt hatten. Behutsam, zuvorkommend und liebenswürdig war jeder jedem zugewandt. Wohlerzogene Eleganz verbarg die Feierlichkeit der Zuneigung. Aus Herren und Damen erspielte die Szene die anmutigste Brüderlichkeit.

Mit einem Ruck stand das Spiel still. Die faden Gesichter grinsten. Noch einen Augenblick, und ein schrecklicher Schrei des Erwachens würde aus den gekräuselten Mündern fahren. Verzweifelt wehrte Rößner sich gegen den schwirrend einsetzenden Summton. Nicht er, diese Puppen ringsum sollten ihn hören. Von weitem sah er noch einmal zurück. Das Idyll der Konfektion war an der Gefahr nicht erschrocken.

Nach ziellosem Schlendern geriet er vor den Eingang der „Ruinen-Gedenkstätte“. Rößner kannte diesen Begräbnisplatz eines alten Stadtteils gut, den die Stadtväter beschlossen hatten, inmitten des eifrigen, scheckigen und stolzen Wiederaufbaus unangetastet in seinem Tode zu bewahren - den Nachlebenden zur Mahnung und der leichtlebigen Vergeßlichkeit zum Einhalt. Rößner trat in die umhegte Trümmerlandschaft ein. Das tote Gemäuer, die in der Zeit zerfallenden Spuren ausgetriebenen Lebens erregten ihn und ermatteten seinen schwachen Körper. Er baute mit lustvollem Blick wieder auf: die Kirche, das prunkvolle Eckhaus, den Straßenzug, füllte sie mit dem Ameisenwimmeln der Menschen und ließ aufheulend den Summton aus sich herausfahren, über sie hin, scheuchte sie die Treppen hinunter in die Keller und stürzte die wankenden, knirschenden, donnernden Massen von Stein und Eisen über sie hin. Die Staubwolke und der schwelende Rauch verzogen sich, und tot und stumm und tyrannisch lagen wieder die Ruinen vor ihm.

Ermüdet saß er lange im Schatten eines Kastanienbaumes. Er lernte der Gefahr des schrillen Summens im Kopfe zu entgehen. Ein Ton ein wenig höher oder tiefer, und er war gerettet. Nur über den einen galt es, unverzüglich hinwegzudrehen wie über eine böse Wellenlänge.

Stimmen ließen ihn aufblicken. Zwei junge Mädchen kamen zögernd auf ihn zu. Sie blickten zu den Trümmern hin und in einen Reiseführer hinein. Die eine fragte ihn endlich um eine Auskunft. Sie sprach langsam in gebrochenem Deutsch.

„Ja“, sagte er lebhaft, „dies war die Schule.“

„Es muß gewesen sein am Tage?“ fragte die andere, den Finger auf der Buchseite.

Er wußte es nicht, aber er erklärte: „Am Vormittag. Die Kinder waren alle in der Schule.“

„Und es sind fünfundzwanzig tot geworden?“

„Fünfundzwanzig? Siebenundachtzig sind es gewesen. Sie sind alle verbrannt.“

„Oh! Ist das so?“

Er erfand die Geschichte einer Viertelstunde mit ein paar Tausend Erschlagener und Verkohlter.

Das eine Mädchen sah ihn halb schauernd, halb bewundernd an. „Und wie haben Sie gerettet gewesen?“ fragte sie gefesselt.

„Ich?“ überlegte er.

„Sie waren noch ein Kind“, drängte sie.

Er erzählte, wie seine Mutter und seine Geschwister zerrissen wurden. Er erfand das eindrucksvoll. Dann schweifte er ab und flüsterte plötzlich: „15 000 Tote... Wissen Sie – das war viel zuwenig.“

Jetzt erschrakten die beiden vor dem Ton dieser Worte und seinen Augen. „O nein. Wie das?“

„Ich sage Ihnen: zuwenig. Das ist grausam. Alle, allesamt tot. Dann ist keiner übrig, der traurig ist. Kein Kind ohne Mutter. Nicht ihre Eltern ohne sie. Das wäre viel menschlicher gewesen. Alle tot in einer Stadt. In allen Städten, überall...“

Die beiden Mädchen wechselten leise ein paar Worte in ihrer Sprache. Eine reichte ihm einen Geldschein. „Oh, bitte. Den besten Dank.“ Und sie gingen in ängstlicher Eile weiter. Erstaunt besah er den Schein, ein großes Trinkgeld, steckte ihn in die Tasche und machte sich nach dem Ausgang davon.

Gegen Abend, vor den Plakaten eines Kinos, tauchte zum ersten Male das Bild seiner Mutter in ihm auf und der Wunsch, in seine Stadt zurückzukehren. Er besah sich von neuem den Geldschein; er würde nicht für die Fahrkarte ausreichen.

Ohne sich zu bedenken, marschierte er los. Am Stadtrand fand er ein gelbes Schild mit dem Namen seiner Stadt. Die Ausfallstraße wurde einsam. An einer hellerleuchteten Tankstelle mit munterem Betrieb fragte er. Nach einigem Warten nahm ihn ein Lastwagen in der gewünschten Richtung mit.

Der Fahrer war ein junger Mann. Neben ihm saß sein Mädchen. Sie hatten zu dritt bequem Platz auf der gepolsterten Bank hinter der Schutzscheibe.

„Was bist denn du?“ hatte der Mann gefragt und Rößner genau betrachtet. „Ein Student?“

Rößner war darauf eingegangen.

„Was studierst du denn?“

„Technik. Ingenieur.“

„Na, da haben wir ja Hilfe, wenn der Karren mal wieder nicht will.“

Rößner, schon wieder in die Phantasie gebannt, erzählte etwas von Elektrophysik. Das Mädchen wollte sich eine Zigarette anzünden. Das Streichholz erlosch. „Drehen Sie doch das Fenster 'rauf!“ Sie ließ das Streichholz zu Ende brennen und sah ihm ins Gesicht.

„Willst du eine rauchen?“ fragte der Mann. Rößner dankte.

„Ihr seid heute viele arme Schlucker, ihr Studenten“, lachte der Fahrer gutmütig.

„Wozu müssen denn so viele studieren?“ meinte das Mädchen. „Sie werden auch später kein Geld haben.“

„Ich habe erst Theologie studiert“, sagte Rößner in plötzlichem Einfall.

„Wie ist denn das?“ fragte das Mädchen.

Wieder lachte der Mann gutmütig, schlug ihr leicht aufs Knie und erinnerte sie, daß doch auch auf Pfarrer gelernt sein müßte. Sie hatte davon keine gute Meinung.

Rößner wollte noch eine weitergesponnene Geschichte anbringen, warum er sich von diesem Studium abgewandt hatte. Er begann, etwas von Gott und Leben und Kirchenlehre darzulegen. Er unterbrach sich, weil der Motor, in den zweiten Gang geschaltet, zu laut war. Dann ließ das Mädchen ihn nicht weitersprechen. Sie wandte sich an ihren Freund, der ihr, die Augen auf der Scheinwerferbahn der Straße, langsam mit lauter und ruhiger Stimme antwortete.

Diese ruhige Stimme, das leise Klirren und Schüttern in dem engen Gehäuse auf der Nachtfahrt machten Rößner unruhig. Er lehnte sich schweigend in die Ecke zurück, abgerückt von dem Mädchen, dessen Wärme dicht neben ihm ihn mit Widerwillen erregte.

Es erleichterte ihn, daß ihr Gespräch bald versickerte und keiner das ratternde Schweigen mehr unterbrach. Doch dann neigte sich die Schulter des Mädchens immer bedrängender ihm zu. Ihre Wärme, ihr Gewicht überwältigten ihn fast mit Ekel. Scharf flüsterte er, als ob der Freund rettend eingreifen mußte, wie einen Vorwurf: „Sie ist eingeschlafen! Sie schläft!“

„Klar!“ flüsterte der Mann nur zufrieden zurück.

Sie hielten auf einer Höhe fern über der Stadt, ehe sie hinunterfuhren, und vertraten sich die Beine. Es war wohl gegen vier Uhr, die Luft kühl und voll des strengen Geruchs der bis zur Neige ausgegossenen Nacht. Gewölk hielt noch das Aufdämmern zurück. Sie standen an der Böschung und blickten auf die Lichter hinunter wie auf eine Herde zusammengepferchter Leuchtkäfer.

„Kommen Sie!“ rief Rößner heiser. „Wir wollen weiterfahren!“ Der Summton sprang wild in seinem Kopf auf.

Der Mann und das Mädchen folgten ihm verwundert, wie er zum Wagen lief und hastig einstieg, so als ob er sofort losfahren wollte.

An einem Vorstadtplatz ließ er sich absetzen, dankte kaum, schritt hastig aus, als triebe ihn die Zeit und ein Ziel, und fuhr bald danach mit einem Omnibus dem Stadtinnern zu. Irgendwo stieg er hastig aus und ging zögernd an den noch verschlossenen Läden entlang. Der trübe Tag war angebrochen. Seine Beine trugen ihn nicht mehr. Er sehnte sich plötzlich nach dem Bett zu Hause. Zumeist erst in dieser Stunde legte er sich dort in seiner Kammer nieder, angenehm schläfrig und grübelnd, ungestört, wenn die Mutter zum Waschen und die Schwester Lisa in ihr Geschäft ging. Aber den beiden zu begegnen, wagte er nicht. Kein Gedanke erinnerte ihn dabei an die Flucht oder daran, daß die Polizei ihn eben hier suchen würde.

Am Vormittag stand er vor einer Anschlagtafel und las begierig die Anzeigen der Vorträge, der Hochschulen, der Versammlungen und Aussprachekreise zum Thema Soundso. Hiervon hatte er sich monatelang genährt, wahllos und überlegen, wie er meinte, bis ihn die „Apostel der Schöpfung“ überzeugt und erlöst hatten. Aber auch das war jetzt vergessen. Fing alles am Anfang wieder an oder an einem Ende? Noch ehe er den Namen las, der ihn auf das Ziel zuwendete, so wie ein Traumwandelnder, leicht bei den Schultern gepackt, in eine Richtung gekehrt wird, fühlte er in seinem entleerten Bewußtsein nur noch ein dunkles, rundes Irgendetwas zurückbleiben, angenehm isoliert und handhablich klein, vielleicht gefährlich wie ein schwarzes Ding, in dem ein Zünder eingestellt ist.

Der Name war der des Viktor Belar, gerühmt als der freieste Geist des Jahrhunderts, der Patriarch aller Feinde der Dunkelmänner, Erzvater der Zyniker aller Kontinente, Dichter und Spötter, bewunderte und gefürchtete Legende seines eigenen Lebenswerks, verachtet auch und befehdet von einer Jugend, die die hochmütige Feigheit der Ironie als Flucht vor den Entscheidungen erkannte. Fritz Rößner hatte mit herzerwürgendem Haß und mit quälender Sehnsucht, dieser überlegenen Welt funkelnd polierter Begriffe und stählern geordneter Erkenntnisse zuzugehören, im Gedränge der Säle gesessen, wenn der weißhaarige, helläugige, berühmte Siebzigjährige lässig und lächelnd, federnd und gebieterisch hinter dem Vortragspult stand.

„Diskussion in einem Aussprachekreis mit Viktor Belar.“ Rößner machte sich auf den Weg zur Hochschule.

Doch schon als er die Treppen hinanstieg und dann in den Gängen, an deren Wänden Anschlagbretter und Pläne hingen, fühlte er sich mehr gefangen und von Verhör bedroht als im Gefängnis. Über das, was ihn zu bedrücken begann, konnte er sich keine Rechenschaft geben – wie ja schon längst über sein ganzes Leben nicht mehr. Unbewußt nahm er auf, daß hier der Geist in Ansprüche gebunden und ihm die Mühe abverlangt wurde, die Gedanken zu bewältigen. Wie wäre denn die Mischung zu bewältigen gewesen, aus der sich seine Tränke bereiteten, eine nicht ungewöhnliche Mischung vielleicht aus Bibel und „Illustrierten“, aber von ihm als Elixiere genommen?

Er trat in irgendeinen Hörsaal ein. Es war nicht der, den er gesucht hatte. Hier wurde über Mathematik doziert. Aber er verstand es erst spät, da er sich zuerst nur dem Ausruhen überließ, fast am Ende seiner Kräfte. Das Sitzen in der Bank, die Stimme am Pult, das Verstummen des Schwirrens in seinem Kopfe taten ihm wohl.

Dann entsann er sich, daß er das suchen müsse, was der Name Viktor Belar ihm eingegeben hatte. Er fand den bezeichneten Raum und trat in ein Vorzimmer ein, wo ein Mann an einem Tisch saß und sich erhob.

„Sie sind eingeladen?“

Rößner sah ihn unwillig an und ging weiter auf die Tür zu.

„Ihr Name bitte?“ suchte der Mann ihn aufzuhalten und nahm dabei eine Liste auf.

Aber dieser junge und zielsicher wirkende Mensch hatte ein so abweisendes Gebaren, daß er ihn einschüchterte.

Rößner schloß behutsam hinter sich die Tür, weil er in ein Gespräch eintrat, zu dem er eine kleine Gruppe von Männern versammelt sah. Einige von ihnen saßen am Ende eines langen Tisches, andere standen umher; die Aussprache war wohl schon beendet. Er setzte sich still auf einen Stuhl an der Seite, nahe am Eingang. Die Herren waren so eifrig einander zugewandt, daß nur der eine oder andere flüchtig zu ihm hinblickte.

Diesem Weißhaarigen aber, der sich lässig in den Sessel lehnte und dessen sehr helle blaue Augen aus dem zurückgeneigten Kopf hoch, aber aufmerksam über die Redenden hinwegblickten – ihm allein, ihm endgültig stellte er sich jetzt gegenüber. Im heftigen Schlag seines Herzens war ein Triumph, so als hätte er sich diese Begegnung errungen und verdient.

Der Redende, ein Mann mit grauem kurzem Spitzbart, sprach gelassen:

„Mit dem Begriff des Materialismus kommt man nicht mehr weiter. Man braucht eine andere Scheidung, ein verlässlicheres Sondern zwischen Hüben und Drüben. Hier die, die jedes Geschöpf, jedes Geschehnis als Mittel zum Zweck nehmen. Dort die, die in jeglichem den Kern der Eigenwesenheit erkennen.“

„Sie sprachen von Mißbrauch?“

Der einzige jüngere Mann, der abseits am Fenster stand, rief mit einer harten Eile, in der feindliche Ungeduld willentlich ausbrach:

„Mißbrauch des Geistes! Wenn das noch Geistige sind – mit ihren Artistenkünsten von Witz und Ironie, mit denen sie jeden Wert und Willen auf den absoluten Nullpunkt der Zynik hinspielen.“

Belar streifte den Angreifer mit einem knappen Blick. Fritz Rößner spürte und las es von den Gesichtern der anderen ab, daß ein Streit wieder aufflammen wollte. Dort stand ein Feind dieses Patriarchen aller Geistreichen. Aber er wollte den Feind nicht zum Verbündeten für seinen, diesen nur seinen eigenen Kampf mit ihm.

Der Mann mit dem Spitzbart sprach schnell weiter:

„Nein! Ich rede von einem anderen Mißbrauch. Daß der Mensch auch den Menschen nur noch als Mittel zum Zweck nimmt. Da scheint mir freilich nur eine einzige Mittelhaftigkeit erlaubt: daß wir die Menschen, jeden einzelnen, als Mittel nur Gottes erkennen.“

Erregt starrte Rößner auf Belar und wartete, was er auf den Anruf des Namens Gottes antworten würde. Aber dieser schwieg mit unverändert gleichmütiger Aufmerksamkeit. Einer von denen, die wieder an den Tisch getreten waren, sagte lebhaft:

„Sie haben recht: Wo der Geist die Kreaturen und Erscheinungen nur als ‚Mittel zum Zweck‘ erkennt, muß er ja meinen, auch die Zwecke zu

kennen. Der nächste Schritt ist, daß er selbst die Zwecke setzt. Der Einzelne und die Masse. Leben und Tod. Das Ich und das Du. Was ist, wenn wir den Zweck setzen, noch durch Schöpfungsursprung geheiligt? Das Leben des Mitmenschen? Vielleicht ist sein Tod das bessere Mittel – hierfür oder dafür . . .“

Der Mann mit dem grauen Spitzbart sagte: „Die Angst unserer Zeit stammt an einer Stelle – und die ist ahnungsvoll empfindlich – eben daher, daß der Mensch in einer Welt der Mittel lebt und ihnen selbst Zwecke setzt. Nämlich: auswechselbare, eigenmächtige und willkürliche.“

In verkrampfter Spannung beugte Rößner sich vor, die Lippen schmal geöffnet, in den Augen einen Anruf: Sprich du! Sprich du!

Viktor Belar winkte mit nur wenig übertriebener Ungeduld ab:

„Die Angst. Jahrhundertlang lief sie bescheiden bei den Armen im Geiste umher. Dann wurde sie im Gebäude der Philosophie salonfähig. Und das hat die Angst nun modern gemacht. – Ich halte nicht viel vom Schwarzen Mann, auch nicht, wenn er bei den Theologen oder Philosophen angestellt ist. Was will man schließlich? Jedes Jahrhundert hat die Angst, die es verdient.“

Es wurde gelacht, auch etwas unwillig. Der Mann am Fenster verzog verächtlich den Mund. Rößner, regungslos, ließ Belar keine Sekunde aus den Augen. Er preßte die Knie mit den Händen zusammen, um nicht aufzuspringen. Von einer schmerzhaft spürbaren Stelle seines Gehirns rissen die alten, scharfen Fragen wieder in blendender Helle auf. In der Mühe, sie zu bändigen, hatte er überhört, was Belar erwidert wurde.

Dieser hatte sich jetzt lebhaft vorgebeugt und sprach mit seiner gewohnten Freude an der großmütig den Hörern zuerkannten Klugheit, die ihn nicht beim Worte nehmen würden – nicht beim vordergründigen Worte.

„Gut. Da wäre mir also die heutige Angst, die Angst unseres mündig gewordenen Intellekts vor allem Unkontrollierten schon lieber. Da sie bei den gesichert Intelligenten ja nur eine Angst für die gefährdeten Unmündigen ist, kommt sie mit weniger Koketterie aus. Übrigens: ich schätze Koketterie sehr hoch. Sie nähert sich der Freiheit des Spiels. Kokette Welt-Angst – das ist schon halbe Überwindung.“

„Lieber Viktor“, wandte sein Nachbar sich ihm zu, „du weißt, daß man koketten Frauen die echte Leidenschaft abspricht; ihre Koketterie ist Vorsicht.“ – „Und Vorsicht ist ein naher Verwandter der Angst“, kam die heisere Stimme vom Fenster.

„Verzeihen Sie“, sagte Belar mit unbewegtem Gesicht, aber einem spöttischen Blick zu dem neben ihm Sitzenden. „Der gute Freund wollte eine persönliche Anspielung anbringen. – Sie haben ja recht: Alle Ängste, sämtliche Ängste aller Jahrtausende geistern durch diese unsere Weltstunde. Selbst die musealen noch sind wieder lebendig geworden, und der junge Verstand treibt sie über ein zu dünnes Eis. Und nicht nur die Ängste. Alle jemals grassierenden Bazillen aller Krankheiten der Gewalt wie der Erweichung, der Pestilenzen von Übermut und der Pestilenzen von Demut, ein Stelldichein der Bazillen aller Jahrhunderte. Aber – bitte! Aber: sie sind sterilisiert. Sie liegen auf den Glasplättchen unter dem Mikroskop. Diese Bakterien sind in ‚Kulturen‘ gezogen, die Krankheiten sind Impfungen. Natürlich nimmt man sich

wichtig wie Kranke und drängt in die angebotenen irdischen und überirdischen Hospitäler. Aber ich bitte Sie! Wenn man so die Stimmen der Zeit hört – ringsum Treibminen, Sprengstoff, Zeitzündler . . . Wie könnte das denn gut gehen? Aber sie platzen nicht. Sie sind entschärft. Alle die untergründigen, mythischen Ungeheuer, die apokalyptischen Untiere – wir haben sie längst gestellt.“

„Ja? – Mit Begriffen!“

„Richtig. Und wenn die Begriffe auch nichts anderes sind als Zaubersprüche, so sind sie doch wirksam. Sehen Sie sich doch die Welt an! Sie wühlt sich mit Worten auf, aber sie lebt ganz unaufgewühlt und stattet sich recht manierlich aus. Und wo sie angeblich den Dämonen verfiel und in Blut und Brand und Vergewaltigung ausbrach – oh, das hat sie mit so kaltem Kalkül, mit solcher Systematik und verständig organisierter Technik getan, wie das noch kein Jahrhundert erreichte. Es ist absurd, freilich, aber wenn Sie schon durchaus eine Angst brauchen, so böte sich eine ganz andere an. Die Angst vor der keimfrei gemachten Welt. Vor den nur noch hinter Glas gezüchteten Bakterien. Vor dem durch mächtige Organisation entdramatisierten Weltbestand in lauter schmucken Zellophanbeuteln. Selbst die Atombombe ist da drinnen. – Absurdität. Ja. Man muß dies Wort zu Ehren bringen.“

Er erhob sich mit so gleichmütiger Miene, als hätte er gar keinen Wert darauf gelegt, daß jemand ihm zuhöre. Auch die anderen waren aufgestanden, einige, um aufzubrechen, andere um Belar zu erwidern. Aber sein behäbiger Nachbar legte ihm die Hand auf den Arm und sagte, um abzuschließen:

„Du würdest es noch fertigbringen, Gott als höchste Eigenschaft die Absurdität beizulegen.“

„Wenn ich die Absurdität Gottes meinte, wie der menschliche Verstand sie sieht, dann könnte das eine gute Gläubigkeit sein.“

„Oh, die Vorsicht des Wenn . . . ! Die erlauchte Angst vor Ja oder Nein!“ sagte der Mann am Fenster. Und in seinen Augen war ein leidvoller Haß.

Damit versanken für Rößner die Stimmen in einem Strudel. Nur dieser eine Satz hämmerte immer dröhnender in ihm: Jetzt will er gehen! Jetzt will er gehen!

Er sprang auf und stand, noch weitab am Ende des Tisches, der sich auflösenden Gruppe gegenüber. Mit starrem Arm richtete er den Revolver auf Viktor Belar und rief:

„Halt! Rühren Sie sich nicht! Keiner. Oder ich schieße Sie nieder. Es geschieht Ihnen nichts. Niemandem, wenn Sie ruhig sind. Ich will nichts. Ich will Sie nur etwas fragen, Herr Belar. Sie sollen nur antworten. Bei keiner Antwort geschieht Ihnen etwas. Sie sollen die wahrhaftige Wahrheit kennen. Nur das!“

Viktor Belar blieb vollkommen ruhig. Mit einer gebietenden, aber betont höflichen Handbewegung forderte er die anderen auf, sich still zu verhalten und sich niederzusetzen. Die auf ihn gerichtete Waffe schien er ebenso höflich zu übersehen.

„Was wollen Sie von mir?“

„Sie sollen mir antworten. Das, was Sie wirklich und wahrhaftig glauben. Was Ihre Antwort wäre, wenn Sie, Sie ganz allein vor dem leibhaftigen Tod stünden.“

Da der junge Mensch ihm Zeit zu gewähren schien, bewegte Belar kaum merklich den Kopf hin und her und sagte:

„Ich suche mich in diese Situation hineinzudenken. Obwohl Sie mir es ja leichter machen. Sie können übrigens Ihre Waffe senken.“ Er blickte streng auf einen der Unruhigen hin, der wohl aufspringen wollte, und wies dann mit einer Handbewegung über die Gruppen links und rechts: „Diese Herren werden nicht die gutgemeinte Unvorsichtigkeit begehen, mich ums Leben zu bringen.“

Sich kaum noch beherrschend, flüsterte Rößner: „Herr Belar... Nur dies eine nicht, nicht Ihren Spott! Ich warne Sie. Ich bitte Sie. Nicht Ihre Ironie! Wenn Sie nicht die ernsthafte Antwort geben... Ihre wahre und letzte und echte Antwort...“

„Junger, seltsamer Freund! Ich bin ein alter Mann. Überschätzen Sie die Kraft Ihrer Bedrohung nicht. Ein Revolver! Glauben Sie: unsereins hat seine Antworten immer unter Bedrohungen gegeben, feineren als Ihrer Schußwaffe, aber nicht ungefährlicheren. Wir verstehen uns auf Zwang und auf die Freiheit der Antwort.“

„Was soll das heißen? Wollen Sie nicht die Wahrheit antworten?“ Er hob, nun entschlossen, wieder die Waffe. Für einen Augenblick erstarrte die Szene in vollkommener Stille.

„Ich werde mich mit der lautersten Umsicht bemühen.“ Seine Stimme war um einen leisen Ton verändert. Er empfand es erleichternd, daß niemand ihn ansah als dieser offenbar irrsinnige, blasse junge Mensch, der lange schwieg, um die Frage zu suchen – und vielleicht, er fühlte es, hinter ihm der Gegner am Fenster.

Heiser, langsam, Wort für Wort, wurde die Frage ausgesprochen: „Glauben Sie an Gott?“

Auch Belar ließ sich für die Antwort Zeit:

„Gott. – Das Wort existiert. Ich denke, daß so auch etwas hinter dem Wort existiert.“

Rößner bemühte sich, das Ja oder Nein in diesem Satze zu fassen. Er war enttäuscht und verwirrt.

„Ist das alles? Etwas? Ist das alles, was die klügsten und freiesten Geister antworten können?“

„Das weiß ich nicht. Es ist meine Antwort.“

„Glauben Sie, daß Gott das Leben der Menschen bestimmt?“

Unverzögert antwortete Belar: „Nein.“

„Oh!“ entfuhr es Rößner wie ein Erschrecken. Er schwieg in einem so sichtbar verwirrten Widerstreit, daß die Spannung der Wartenden kaum noch Ruhe hielt.

Heftig flüsterte er dann: „Sie glauben nicht an ein Jenseits?“

„Welches?“

„Für uns. Nach dem Tode.“

„Nein.“

Zuerst schien Rößner das wie eine Bestätigung hinzunehmen. Plötzlich aber ging etwas in ihm vor, was sie nicht verstanden. Mit einem irren Scharfsinn im Blick sagte er vor sich hin:

„Warum sollten Sie dann eigentlich jetzt die Wahrheit sagen? Warum

sollte Ihre Antwort wahr sein, auch wenn Sie danach sterben müßten? Wenn Sie nicht an das Jenseits glauben, muß es Ihnen doch nichts ausmachen, bis zuletzt zu lügen. Sie brauchen keine Angst zu haben.“

„Nein. Wovor?“

Jetzt flüsterte Rößner gequält, er selbst das Opfer des erzwungenen Verhörs:

„Die wahre Antwort – nicht einmal so zu erzwingen . . .“

Da sagte Viktor Belar mit einer warmen Stimme, die keiner der Männer ringsum je von ihm gehört hatte:

„Hören Sie, junger Freund: Um zu lügen, braucht man einen Grund. Um die Wahrheit zu sagen, nicht. An der Schwelle des Todes gäbe es kaum einen Grund mehr, zu lügen. Das ist ein nüchterner Gedanke, nicht wahr. Aber Ihnen vielleicht ein glaubhafter Trost.“

„Ein Trost!“ rief Fritz Rößner ausbrechend in verzweifelter Frage und zugleich wilder Verachtung. Es geschah in Sekundenschnelle. Er wandte sich um, krümmte sich zusammen und schoß sich ins Herz.

Keiner der herzueilenden Männer hatte ein anderes Gefühl als das einer schmerzlichen Bestürzung. Die beschämende Bedrohung, die ihnen angetan worden war, schien wie nicht gewesen. Hätten sie dies Ende voraussehen und verhindern können?

Viktor Belar war am Tisch sitzen geblieben. Er wollte, jetzt erst mit einem leisen Zittern, bedenken, daß er eine Probe bestanden habe, frei und als ein Herr auch in der vielleicht mit dem Leben zu bezahlenden Antwort. Aber er suchte nach etwas anderem. Und wie gezwungen, wandte er sich dem am Fenster stehen gebliebenen jungen Gegner zu, um die Antwort in dessen Gesicht zu finden. Sie verstanden sich mit einem Blick. Der des anderen sprach es aus: Dies ist ein Gericht. Der Spruch trifft dich. Und der dort ist dein Opfer.

Der Freund trat zu ihm, um ihn wegzuführen. Er versuchte ein Lächeln und sagte: „Du, Viktor . . . Für einen Augenblick hab’ ich wahrhaftig gedacht, du hättest diesen jungen Mann bestellt und die ganze Szene arrangiert, uns zu Graus und Belehrung. Ich wollte schon lachen. Wie wir dich kennen, wäre dir das zuzutrauen.“

Belar erschrak in der Tiefe des Herzens. Er erschrak nicht an der vorübergegangenen Gefahr. Er erschrak an dem versuchten Lächeln des Freundes. An dem Bilde seiner selbst. An der Rache des Opfers.

Matt antwortete er: „Dann hätte euer Lachen, wie ihr mich kennt, mir wahrscheinlich das Leben gekostet.“

Aber es konnte sein, daß ihm zum ersten Male sein Leben nicht viel wert schien.

Der Tod des Dandy

1. OSCAR WILDE

Im Dunkel seiner Zelle sinnt der Tote
nun mitleidlos verlorenen Jahren nach;
dem Glanz und Ruhm, des jähen Endes Schmach –
und weiß, daß ihm das Leben immer drohte.

Das Leben, häßlich, tausendmal verschmäht
– banale Glücke und gemeine Leiden –,
aus seinem Dasein einfach auszuscheiden
verlangte der „Erwählte“, der Ästhet.

Es war die Kunst, ihr Schein und schöner Bann,
dem der „Besondere“ sich so ergeben;
im Dunkel aber duckte sich das Leben
und sprang ihn rächend, sprang ihn tödlich an.

Nun kann den „Schicksallosen“ Kunst nicht heilen,
aparte Worte lassen ihn allein;
Schmutz, Schuld und Schmerz muß nun der Dandy teilen
und endet stumm und schändlich und gemein.

2. HUGO VON HOFMANNSTHAL

In Gärten, goldnen Türmen träumt der Knabe
von einem Dasein, schön und auserlesen,
vom Tod, des Sommers letzter, sanfter Gabe;
er dringt in das Geheimnis aller Wesen

ganz mühelos, und von den Händen rinnen
ihm Verse, die auf seinem Ruhme schweben
wie Falter leicht und leuchten doch von innen . . .
Da läßt er Ruhm und Traum und wählt das Leben.

Das Leben, die gemeine, dunkle Straße,
auf der ihn Armut, Schmerz und Schuld befällt;
er setzt sich aus, verknüpft in höchstem Maße
sein Dasein und sein Dichten „dieser Welt“.

Er kann sie nicht von ihrem Elend heilen,
doch mag er nicht der Auserwählte sein;
er will das Leid, er will den Schatten teilen –
und ist nicht mehr verworfen und allein.

Kindheit

Für Undine

Das ist ein Sein, von Wundern sanft umwoben,
von Märchen mild verzaubert und umhüllt;
am Morgen früh das Herz emporgehoben,
am Abend müd' und ganz vom Tag erfüllt.

Und noch in Träumen glücklich und gestillt
mit Bällen und mit bunten Bilderbogen;
nur manchmal etwas ängstlich, etwas wild,
doch alles fast wie fern vorbeigezogen.

Und alles ohne Falsch und ohne Fragen:
Die Dinge dürfen gar nicht anders sein.
Die Stunden werden staunend fortgetragen

von kleinen Füßen, bis die Uhren schlagen . . .
Des Nachts bewacht, behütet an den Tagen:
Noch nicht verloren und noch nicht allein.

Abschied

Wenn es Nacht wird,
will ich gehen.
Schlafend
lass' ich dich
allein.
Deine Worte,
weiche Worte,
weiß ich,
könnt' ich nicht
bestehen.

Du mußt still sein,
liebes Lehen,
still wie ich:
ein schöner
Stein.
Laß mich leuchten.
Laß mich leuchten.
Wenn es Nacht wird,
laß mich
gehen.

Am Fenster

Abend, alte Windstille,
wenn im grauen Himmel die Vögel einfrieren.
Wie ein Wächter bin ich am Fenster.

Alter Abend,
Schrift ohne Schreiber,
Schrift, nur weil wir Leser sind.
Linien, Wiesen, Wege wie Zeilen,
doch gefüllt mit Geröll, mit Schutt von Zeichen.
Manchmal ein reiner Rest: der Mond oder ein Baum,
doch mit leerem Bannblick,
dem die Dinge entrollen.

Wie ein Wächter bin ich am Fenster.
Nichts stimmt.
Fehler, Flüchtigkeiten
verwildern alles.
Vergeblich mein Schauen,
das immer wie Wind anschwebt aus vergessenen Gärten,
und nichtig das Gedicht,
das wie ein Spiegel
machtlos abliest, ohne zu wissen.

Nichts stimmt.
Es sagt wohl einer Liebe, weil es Brauch ist,
wenn ihm ein Blick oder ein Wort
sinnlose Versprechen abnimmt und wenn er,
ein Spieler, der eitel die Regeln weiß,
für eine Weile meint, einige Gewohnheiten zu ändern
oder ein neues Tagebuch kauft und manchmal
ein Gefühl hat, als sei der Nachhauseweg
an Vorgärten vorbei und Wänden und Fenstern
und der Mauer mit Werbungen
für einen Tänzer, der längst schon abreiste –
als sei dies der *Liebe Land*,
der *Goldene Wald*,
und er geht ein wenig die leere Straße hinab,
die alte Bühne, wo er
allein wie ein Tier
den *Gang aus der Stadt* spielt oder den *Großen Entschluß* –
und ist am Morgen zu verlegen,
ein Zimmer zu kündigen.
Auch sagt wohl einer, ich habe den *Weg und die Wahrheit* –
und vergißt sein Gedächtnis und beginnt noch einmal den Anfang.
Und ist wie eine Waage ohne Zeiger,
wo jedes Gewicht jeden Wert hat,
eine kleine Empörung,
ein geschäftiges Nichtwissen wohin,

ein Mime des Nichts,
und seine Worte fallen ratlos zwischen die Sachen.

Nichts stimmt.
Verstellte Uhren verteilen unter sich
die Zeit wie eine Beute
und überholen alles, was unterwegs ist,
Schiffe und Briefe, Gefühle, Gespräche –
nichts kommt mehr an,
und Tun und Nichttun liegt auf uns
wie Staub auf Schränken.

Aber am Abend,
wenn im grauen Himmel die Vögel einfrieren:
Wie ein Wächter bin ich am Fenster
und lasse vor Nacht die Angeln hinab,
wo nie ein Teich war.

Der Mannequin

Die Mode meiner Einsicht
fand endlich einen Käufer, dem sie steht.
Ich bin soweit, ich kann schlafen.

Fünf Schritte vor, fünf zurück, dazwischen die
Wendung (nicht zuviel Schwung, nur nicht stürzen), das war der Weg.
Manchmal verweilte ein Blick, manche wollten probieren,
aber die Köpfe erstickten im Ausschnitt, und ihre
fleischigen Hüften zerrissen den schlitzlosen Rock.
Ach, sie sind alle zu plump, sie essen und trinken
alle zuviel, und sie feilschen zu lange,
handeln und handeln, denn alle
bezahlen nicht gern.

Fünf Schritte vor, fünf zurück, ja dies muß man
erfahren: Was unsern ersten vom letzten Schritt trennt, ist nur
Zeit, aber sie bleibt vor verschiedenen Füßen nicht gleich.
Weiterkommen und andre überholen kann jeder, der starke Nerven und das
kältere Herz hat; aber *Zurückgehn*, weil einer am Weg blieb, der uns
aus Zerstreutheit einst nach dem Leben getrachtet, immer wieder
Zurückgehn, immer wieder – ohne Trotz oder Furcht und ohne die
Hintergedanken von Spott oder Hoffnung – vor ihm anhalten, um vielleicht
zu erfahren, daß er sich auf kein Gespräch mehr einläßt; immer wieder
Zurückgehn können nur die Verlorensten von uns, die den
weitesten Weg längst bewältigt (in einer einzigen Nacht und von
keinem gesehn und getröstet) und die nahe am Schlaf sind.
Sie allein wissen, daß selbst der Unheilbare gerettet werden kann, nicht
wenn er nach Salerno reist, sondern wenn einer,
ohne daß er es müßte und ganz ohne Hochmut und Mitleid, sich opfert.

Sie allein glauben, daß jederzeit alles noch möglich, da es ja nur einer Handbewegung bedarf, um Jahrzehnte der Feindschaft zu streichen. Und sie warten einfach und leiden, denn sie haben es einmal gelesen auf einem goldenen Stein, dem Stein vor der Kreuzung, daß keiner mehr trägt, als ihm zukommt, weil immer größer noch als unser Unglück die heimliche Schuld ist.

Fünf Schritte vor, fünf zurück, und dann sah ich sie stehen: schmal wie ein Stockschild und sanft eine schwarze Gestalt. Sie begehrt nun mein Kleid, ihre blicklosen Augen folgen den Farben und Falten und bieten den Preis. Und er ist hoch genug, er heißt: Nichtsmehrzufürchten, Nichtsmehrzuwünschen als dieses, die grundlose Hoffnung.

Fünf Schritte vor, fünf zurück, man beginnt zu begreifen: Was unser Kleid unterscheidet, ist, wie wir es tragen, und wir sahen nur einen, nur diesen Dunklen, der unsre Weise versteht. Erwählen und verwerfen kann jeder, der urteilt und ausgleicht und viel von Gerechtigkeit hält; aber *Zurückgehn*, weil einer am Weg blieb, der abwesend fast, fast versonnen dem schweigenden Kind einst Gewalt tat, immer wieder
Zurückgehn, immer wieder – ohne Widerspruch oder Gegenwehr und ohne die

Hintergedanken an Recht oder Rache – bei ihm aushalten, um vielleicht zu erfahren, daß er nichts mehr ganz ernst nehmen kann; immer wieder *Zurückgehn* können nur die Verlorensten von uns, die die schützenden Gärten verließen, mit verstümmelten Füßen die dunkelnde Straße hinabgehn und nahe am Schlaf sind. Sie allein wissen, daß auch das Unwiederbringliche zurückkehren kann, nicht wenn am nämlichen Tage der König den Weißen Hirsch aufgibt, sondern wenn einer,

ohne daß er Erfolg hat und gewiß, daß er nicht mit dem Leben davonkommt, am tausendsten Tag sich noch aufmacht. Sie allein glauben niemals, daß alles zu Ende, da es ja nur eines einsilbigen Wortes bedarf, mit dem Wunder uns einzulassen. Und sie warten einfach und leiden, denn sie haben es einmal vernommen von einer Muschel am Meer, dem Meer „Unbefahren“, daß keiner, der liebt, nicht erhört wird, weil immer tief nach dem grausamen Tag der gewährende Traum ist. Der Abend ist gekommen,

der Käufer naht, der Käufer nimmt das Kleid –
Ich bin soweit, ich kann schlafen.
Ich bin soweit, ich kann schlafen.

Argumenta ad hominem

1.

Es gibt Menschen, mit denen sich jeder, und Menschen, mit denen sich niemand verständigen kann.

Es gibt Menschen, die immer hilfsbereit sind, und Menschen, die stets eine Ausrede haben.

Es gibt Menschen, die alles im Herzen tragen, was man ihnen ans Herz gelegt hat. Und es gibt Menschen, die alles vergessen, was ihnen ans Herz gelegt worden ist.

2.

Niemand darf fester auf Platon rechnen als ein Mensch auf der Flucht vom Geschwätz ins Gespräch.

Niemand hat Platon mehr zu fürchten als ein Mensch auf der Flucht vom Gespräch ins Geschwätz.

Es sollte nicht vergessen werden, daß Platon jeden Menschen für eine Fehlgeburt gehalten hat, den das Gespenst der Langenweile überschattet, sobald ihm eine Muße gewährt wird, die er nicht durch Zerstreuung ausfüllen kann.

3.

Der köstlichste Schatz ist unerheblich für den, der ihn nicht zu schätzen weiß.

Man steht noch nicht höher als ein anderer Mensch, wenn man ihn fühlen läßt, daß man herabsieht auf ihn.

Noch niemand ist dadurch besser geworden, daß er andere schlechtgemacht hat oder schlechter, als sie sind.

4.

Ein einziger Wolf ist eine ernste Gefahr für eine beliebige Herde von Schafen. Und erst recht, wenn die Schafe noch Schäflein sind.

Ein einziger Narr kann die weisesten Leute um ihre Würde und ihre Fassung bringen.

Ein einziger geistreicher oder verfehlter Zug kann die unentschiedenste Schachpartie entscheiden.

5.

Es gibt Dinge, die nur einem Menschen von Rang, und Dinge, die nur einem Philister zustoßen können.

Ein außerordentlicher Mensch ist nicht nur erkennbar an dem, was er gemacht hat, sondern auch an dem, was er *nicht* gemacht hat und was er sich nicht hat aufdrängen lassen.

Bei einem leichtfertigen Menschen soll niemand den Ernst des Lebens studieren wollen.

6.

Ein guter Schachspieler ist auch daran erkennbar, daß er eine verlorene Partie nicht zu Ende spielt.

Niemand schadet sich mehr als ein Mensch, der kein Ende finden kann oder nicht merkt, daß es an der Zeit ist, sich zu empfehlen.

Auf eine unhöfliche Verbindlichkeit ist noch niemand gestoßen. Um so häufiger stößt man auf eine unverbindliche Höflichkeit.

7.

Alle Wege verkürzen sich, wenn es unterwegs viel zu sehen gibt.

Man muß auch unterwegs sein können, oder man ist nur ein halber Mensch. Aber um unterwegs zu sein, muß man wissen, wo man zu Hause ist. Oder man ist ein Vagabund.

Ein denkwürdiges Verteilungsgesetz beherrscht die Auffassung der menschlichen Dinge, die unsere Herkunft zurückführt auf das Vaterhaus und die Muttersprache.

Das Heimweh kündigt den Menschen an, der nicht überall kann zu Hause sein wollen.

Es gibt Menschen, die man überall trifft. Nur bei sich selber trifft man sie nie.

8.

Gute Musikanten sind daran erkennbar, daß sie die schlechten nicht neben sich dulden und immer wieder dafür sorgen, daß sie nicht das Erdreich beherrschen.

Das schönste Orgelwerk ist stumm ohne den Orgelwind, der es in Gang setzt, und erst recht ohne den Meister, der es beherrscht.

Auch das beste Instrument macht aus einem Stümper nicht mehr, als er sein kann.

Ein guter Musikant ist in jedem Bereich wie ein guter Kamerad. Man begegne ihm, wie man einem guten Freunde begegnet.

Es gibt viel Lärm um nichts in der Welt. Man unterscheide ihn von allem, was uns etwas zu sagen hat.

Man lasse sich durch nichts beirren: wo wir Töne erwarten, wollen wir keine Geräusche hören.

9.

Wer nur das sehen will, was jedem ins Auge fällt, wird selten oder nie auf das Wesentliche stoßen.

Man erkennt einen Menschen an dem, was ihn festhält und wofür er sich die Zeit nimmt, um bei ihm zu verweilen.

Großzügigkeit am falschen Ort geht auf eine unvermeidliche Art in Verschwendung über.

10.

Man soll das Glück nicht dadurch herausfordern, daß man auftrumpft mit dem, was man ihm *nicht* schuldig geworden ist. Oder man wundere sich nicht, wenn man dasselbe erfährt wie der athenische Feldherr, der es nicht hat unterlassen können, einen Bericht über seine Verdienste abzuschließen mit den Worten: „Und hieran hat das Glück keinen Anteil gehabt.“ Von Stund an glückte ihm nichts mehr von allem, was er unternahm.

Es ist niemand gefährdeter als der erfolgreiche Spieler; denn er wird mit verschwindenden Ausnahmen seine Einsätze so lange steigern, bis er alles verloren hat.

Es gibt eine einzige Infektion, vor der sich niemand zu fürchten braucht. Es ist die Ansteckung durch das Beispiel eines erhellenden Menschen.

Das Ende der Ideologien

Als unser zwanzigstes Jahrhundert begann, da gingen ihm die Europäer entgegen in einem ungeheuren Optimismus. Es herrschte ja seit fast dreißig Jahren in Europa Frieden; der Wohlstand breitete sich aus. Durch *Darwins* bahnbrechende, damals erst seit kurzem zu weiterer Anerkennung gelangte Gedanken schien der begeisterte Glaube an den Fortschritt als Grundgesetz alles Lebens machtvoll bestätigt und gestützt: Der Mensch, nun zurückblickend auf eine Aufwärtsentwicklung, die im Laufe der Jahrmillionen von niedrigsten Lebensformen zu bewußten, denkenden, forschenden, erfindenden Wesen geführt hatte, glaubte das Zeitmaß weiteren Fortschrittes jetzt so verkürzt, daß er im Miterleben der Gegenwartsgeschichte bereits die Fortsetzung der phylogenetischen Entwicklung zu erkennen meinte. So wurde auch der damals schon dreißig Jahre währende Friede (der hernach noch weitere zwölf Jahre gedauert hat), da er ein erstmaliges, einzigartiges Vorkommnis europäischer Geschichte war, als Folge und sichtbarer Beweis fortschrittlichen Aufstiegs gedeutet – unter Beiseitesetzung der Tatsache, daß Europa diesen einzigartigen Frieden der überragenden Klugheit und Geschicklichkeit eines einzelnen Staatsmannes verdankte.

Als einen Gruß an das kommende neue Jahrhundert schrieb damals *Ernst Haeckel* sein berühmt gewordenes, in sechzehn Sprachen übersetztes Buch über die „Welträtsel“. Er erklärte darin, die Naturwissenschaft habe nun alle wesentlichen Fragen der Naturerkenntnis grundsätzlich gelöst, und das neue Jahrhundert könne sich ganz der praktischen Aufgabe einer vernünftigen Ordnung menschlicher Lebensverhältnisse widmen – auf der klaren Grundlage einer materialistischen Weltanschauung, die nunmehr als die einzig wahre und richtige erwiesen sei.

Wir finden einen Nachhall jener freudigen Zuversicht, die damals Europa erfüllte, in Worten, die der bedeutende französische Physiker *Perrin* ausgesprochen hat. Freilich nicht bereits um 1900, sondern später – aber als alter Mann noch erfüllt von der Stimmung, die er in seiner Jugendzeit mitempfunden hatte:

„Werden nicht alle Wünsche, auch die kühnsten, allmählich erfüllbar durch die Technik? Führt sie nicht zu einem immer wachsenden Reichtum der Menschheit und zu einer fortschreitenden Entlastung von drückender Arbeitspflicht? Indem die Maschinen unsere Arbeit tun, werden die Menschen Zeit gewinnen, sich der Freude und der Pflege edler Kulturgüter zu widmen. Jeder Mensch wird dann der Entwicklung seiner Persönlichkeit so viel Zeit widmen können, wie im alten Athen ein Dutzend Höchstgebildeter es konnten. Dank dem Fortschritt von Hygiene und Medizin muß niemand mehr befürchten, vor der Zeit seine Lieben zu verlieren durch Tuberkulose oder Diphtherie. Und indem der immer schneller wachsende Reichtum nicht nur Armut und soziale Ungerechtigkeit beseitigt, sondern zugleich auch Anlässe von Streit und kriegesischen Entladungen entfernt, erfüllt sich der alte

Menschheitstraum von Gleichheit und Freiheit in der harmonischen Gleichberechtigung auf einem Planeten, wo die Krankheit verschwunden und Alter und Tod zurückgeworfen sind.“

Ein Landsmann *Perrins*, ein Journalist namens *Barjavel*, hat 1949, in der Mitte dieses Jahrhunderts, zum gleichen Thema Bemerkungen gemacht, aus denen folgendes entnommen sei:

„Die Wissenschaft ist übernational. Für die Männer der Wissenschaft gibt es keine Grenzen, keine Bindungen, keine Gefühle. Sie forschen und entdecken die Atombombe, die Bakterienbombe. Sie erforschen und entdecken immer Besseres. Ohne Gewissensbisse, ohne Skrupel. Sie sind von ihrer eigenen Kühnheit geblendet: sie sind der Gipfel des menschlichen Geistes. Und eben dieser menschliche Geist hat ein Loch in die Mauer gebrochen, hinter der das Feuer der Hölle gefangen war. Sie sind entzückt von der Gewalt des Feuers, das durch die Bresche schlug. Wie weit kann der menschliche Geist noch gehen? Man braucht das Loch ja nur zu erweitern . . .

Wollte man die Wissenschaftler wie Verbrecher behandeln, so würden sie darauf hinweisen, daß sie auch das Penicillin und lebensverlängernde Mittel erfunden haben. Aber schon die bloße Furcht, welche die aus ihren Laboratorien hervorgegangenen Ungeheuer in die Welt gebracht haben, hat mehr Menschen krank gemacht, als je durch die Medizin jener Wissenschaftler geheilt werden können.

Die Wissenschaftler wissen ihr Ziel und die Folgen ihrer Arbeit. Warum geben sie sie nicht auf? Treibt sie die Vaterlandsliebe? Die Vaterlandsliebe der Deutschen, die für Amerika arbeiten, der Engländer, die für die Russen arbeiten? Nein, es ist einzig und allein die Gier, alles wissen zu wollen.

Sie behaupten, das Rezept zu haben auf Forschung und Entdeckung, d. h. letztlich das Recht, zu töten. Alle früheren Kulturen haben ihnen dieses Recht verwehrt. Erst die unsrige gewährt es ihnen. Sie wird es auch bezahlen müssen: nicht mit ihrem Leben, was ja nichts wäre, sondern mit dem Leben überhaupt.

Jeder Wissenschaftler, der sich heute mit Forschungen beschäftigt, deren Ergebnisse eines Tages zerstörenden Zwecken dienen können, ist ein Verbrecher.

Die Wissenschaftler sind schuldig und sich dessen auch bewußt. Sie versichern uns ständig, daß sie nur an unseren Wohlstand und unsere Gesundheit denken. Wenn sie Bomben fabrizieren, dann ergebe sich das zufällig. Wir brauchten uns ihrer ja nicht zu bedienen. Sie haben gut reden. Sie wissen, daß sie schuldig sind.

Nichts kann die Wissenschaftler in ihrem Werk aufhalten, weil sie von der bloßen absichtslosen Leidenschaft, alles wissen zu wollen, getrieben sind. Nichts kann deshalb einen Wissenschaftler von seinem Weg zurückhalten. Und darum sollten sich, wenn sie überleben wollen, die Menschen vielleicht bald entschließen, nicht ihre Generäle, sondern ihre Wissenschaftler aufzuhängen!“

Was wir hier hören, ist keineswegs die außenseiterische Ansicht eines einzelnen. Sondern *Barjavel* hat – im Glanz und in der Schärfe französischen Stils – Gedanken ausgesprochen, die wir (mehr oder weniger deutlich) heute von vielen Seiten hören; die wir ebensosehr als kennzeichnend für die Stim-

mung unserer Jahrhundertmitte ansehen dürfen, wie *Perrins* Worte die Stimmung des Jahrhundertanfangs widerspiegeln.

In diesem Umschwung der Beurteilung zeigt sich eine ernste Krise. Machen wir uns aber sogleich klar, daß es sich dabei nicht etwa um eine Krise der Technik selber handelt, sondern eine Krise in der Einschätzung oder Anerkennung der Technik. Eine Krise der Technik als solcher würde dann vorliegen, wenn die Techniker keinen Nachwuchs mehr finden würden; wenn keine neuen Erfindungen mehr gemacht würden, wenn heutige Techniker nicht mehr imstande wären, die technischen Leistungen von gestern zu wiederholen – so etwa, wie heutige Maler bekanntlich im allgemeinen außerstande sind, zu malen; oder jedenfalls unfähig, Leistungen zu erneuern, die den Malern früherer Zeit ein selbstverständliches Können gewesen sind. Aber die Techniker von heute haben nichts verloren vom technischen Können des vorigen Jahrhunderts – von einer „Krise der Technik“ zu sprechen (wie so oft geschehen), ist leeres Geschwätz.

Aber was sagen wir nun zu *Barjavel*, der sich zum Sprachrohr gemacht hat für heute weitverbreitete Gedanken? Ich selber muß gestehen, daß ich etwas dagegen bin, die Wissenschaftler aufzuhängen. Aber ich bin ja nicht ganz unbefangen. Wollten wir nun versuchen, die vielen in dieser Nachkriegszeit gepflegten Diskussionen über den Wert oder Unwert der Technik weiterzuspinnen, so würden wir uns in einem uferlosen Für und Wider verlieren.

Man kann natürlich viel einwenden gegen die Atombombe; aber man sollte doch auch das nicht ganz vergessen, was *Churchill* kurz vor seinem Ausscheiden aus dem Amt vor der Versammlung des Common Wealth festgestellt hat: daß das heutige Vorhandensein von Ländern, die der Sowjet-herrschaft noch nicht unterworfen sind, darauf beruht, daß die Amerikaner am Ende des zweiten Weltkrieges überraschend im Alleinbesitz einer Waffe waren, welche die turmhohe Überlegenheit der russischen Armeen und Panzer zeitweise ausgleichen konnte.

Man kann viel Beängstigendes sagen über die Gefährlichkeit der Atomwaffen, für die Besiegten und auch für die Sieger. Aber man kann dem gegenüberstellen, daß gerade diese Gefährlichkeit Aussichten ihrer denkbaren Nichtanwendung, analog der Gaswaffe, ergibt und daß durch sie ein vielleicht wohlthätiger sachlicher Zwang gegeben ist, nach Möglichkeiten eines Ausgleichs internationaler Gegensätze zu suchen, so daß eine planetarische Gesamteinigung in gewissem Maße ein realer Vorgang in der Geschichte unseres Jahrhunderts werden könnte.

Man kann die Zerstörungsgewalt der Wasserstoff- und Kobaltbomben erschütternd ausmalen, in Visionen, die sehr nüchterne Grundlagen haben. Aber man darf nicht vergessen, daß die (nur im Zuge der Kriegsanstrengungen möglich gewesen) technische Nutzbarmachung der Kernenergie auch das Tor geöffnet hat für ungeheure Neuentwicklungen friedlicher Art – daß der ständig wachsenden Erdbevölkerung, die mit ihrem zunehmenden Energiebedarf Kohle und Öl in absehbarer Zeit verbrauchen wird, nur durch die Atomkerntechnik überhaupt die Fortdauer ihres Daseins ermöglicht werden kann.

Also, die Erörterung von Werturteilen über die Technik ist uferlos. Deshalb wollen wir versuchen, etwas ganz anderes zu tun: Statt Werturteile

zu vertreten, statt Wünsche zu erdenken, wollen wir von Realitäten sprechen. Von Realitäten handelt der Meteorologe, wenn er eine Vorhersage des morgigen Wetters erstrebt. Er diskutiert nicht darüber, welches Wetter morgen *erwünscht* wäre, sondern sucht zu ermitteln, wie es morgen *sein wird*.

So kann auch eine Betrachtung über die Problematik der Technik nur dann vielleicht fruchtbar und hilfreich sein, wenn sie unter Beiseiteschieben positiver oder negativer Wunschträume eine begründete Vorausschau auf das Kommende erstrebt – in dessen Rahmen der Spielraum möglicher tätiger Gestaltung der Zukunft eingeschlossen ist.

Von dieser Fragestellung aus ergibt sich sogleich Klarheit über die Empfehlung *Barjavel*: Fragen wir nur, was tatsächlich geschehen wird, so ist es klar, daß weder die USA noch die UdSSR jetzt ihre Wissenschaftler aufhängen werden – ganz abgesehen davon, daß auch das Aufhängen von Generälen inzwischen wieder etwas aus der Mode gekommen ist.

Für eine Analyse unserer Zeit, für den Versuch, ihre inneren Antriebe zu verstehen und daraus zu entnehmen, was sich vorbereitet, bieten die Technik und die Naturwissenschaft eben deshalb den besten Zugang, weil es in ihnen keine Krisen gibt. Zwar könnte man auch aus der Betrachtung der Malerei, der Wirtschaft, der Politik wesentliche Aufschlüsse gewinnen – das bedeutende Buch von *Sedlmayer* über den „Verlust der Mitte“ ist ein Beispiel dafür. Aber die Deutung der in diesen Gebieten geschehenden Entwicklungen wird erschwert (und verliert an Sicherheit und zwingender Überzeugungskraft) durch die dort vorhandenen krisenhaften Verworrenheiten. So werden wir gut tun, der inneren Entwicklung der Naturwissenschaften einige Betrachtung zu widmen: Wenn es gelingt, die hier vollzogenen Wandlungen zu verstehen, so werden wir auch unsere Gegenwart im ganzen besser begreifen.

Die seit dem Jahrhundertanfang vollzogene Wandlung der Naturwissenschaften, insbesondere der Physik, ist ja den Fernerstehenden vor allem in den *Ergebnissen* sichtbar geworden – als Veränderung, Vertiefung, Erweiterung des von ihr gezeichneten Bildes der Wirklichkeit. Gerade damals, als *Haeckel* und viele andere Naturforscher bereits glaubten, zu einem gewissen Abschluß grundsätzlicher Erkenntnisse gekommen zu sein, begannen jene Umwälzungen, die der Physik unseres Jahrhunderts ihr Gepräge gegeben haben. Die Relativitätstheorie mit der Fülle ihrer überraschenden Ergebnisse wurde auch zum Ausgangspunkt erstaunlicher Entwicklungen der Astronomie; sie ermöglichte die Entstehung des neuen Forschungsfeldes der „Kosmologie“, die sich um die Frage nach Gestalt und Geschichte des Weltalls im ganzen bemüht. Quantentheorie und Atomphysik haben andererseits nicht nur jene technischen Entwicklungen möglich gemacht, durch welche heute die Menschheit zugleich mit Hoffnung und mit Angst erfüllt ist; sondern sie haben auch ein so tiefgreifend verändertes Naturbild ergeben, daß heute die materialistische Philosophie als naturwissenschaftlich widerlegt bezeichnet werden muß – die Fragen nach dem Verhältnis naturwissenschaftlicher Erkenntnis und religiöser Glaubenswahrheit sind damit ganz neu aufgerollt.

Aber diese neuen Errungenschaften naturwissenschaftlicher Forschung wären nicht möglich gewesen ohne eine tiefgründige erkenntnistheoretische Besinnung der Physiker – eine radikale Überprüfung des Wesens, der Möglich-

keiten und des Zieles physikalischer Erkenntnis überhaupt. Diese Besinnung war Voraussetzung und Begleiterin der großen Entwicklungen in Relativitätstheorie und Quantentheorie – in deren Zuge die Physik zu einem deutlicheren Bewußtsein ihrer geistigen Art, zu einem tieferen Selbstverständnis gelangt ist. Freilich handelt es sich – während die *Ergebnisse* von Relativitäts- und Quantenforschung in ausgeprägter Weise den Charakter einer Umwälzung gewohnter Vorstellungen hatten – bei dieser modernen Entwicklung der *Methodik* physikalischen Denkens und Forschens weniger um etwas überraschend Neues als um eine viel schärfere und entschiedenerere Durchsetzung des eigentümlichen Stils naturwissenschaftlicher Erfassung und Aufhellung der Wirklichkeit.

Es ist ein wesentlicher Zug dieser Umstellung im Methodischen, daß wir heute auch solche Fragen empirisch, aus der Erfahrung heraus zu beantworten suchen, die früher zur Zuständigkeit reinen Nachdenkens gerechnet wurden. Die Philosophie hat ja im berühmten Begriff des Apriori ihre Ansprüche gegenüber der naturwissenschaftlichen Einzelforschung angemeldet. Danach richtet sich die empirische Forschung nur auf einigermaßen vordergründige Fragen, während die eigentlich großen Fragen der Philosophie vorbehalten bleiben, welche „die letzten uns erreichbaren Aufschlüsse über die Natur unser selbst und der Welt“ gibt. Die Philosophie ergründet das Wesen der Welt und des Seins in ihren tiefsten Zusammenhängen; sie enthüllt den Gesamtplan des Weltenbaus, so daß „die Natur des Seienden sich ganz und ohne Rest in Verständnis auflöst“. Die empirische Forschung stellt nur ergänzend die Einzelheiten fest, im Rahmen und nach den Richtlinien dessen, was die Philosophie durch die ihr eigene Methode erkannt hat. Die Methode der Philosophie aber ist das reine Nachdenken a priori, unabhängig von Erfahrung, Beobachtung, Experiment; unabhängig von empirischen Ermittlungen.

Diese hier sehr kurz (und deshalb notgedrungen nur oberflächlich) skizzierte Auffassung vom Verhältnis philosophischer und empirischer Erkenntnis ist bis heute weithin herrschend geblieben. Die inzwischen vollzogene Wandlung in der methodischen Einstellung der Naturwissenschaften bedeutet aber gerade, daß in diese Auffassung eine Bresche geschlagen ist. Außerhalb der Kreise der Physiker ist das bis heute noch kaum bekanntgeworden; aber innerhalb der Physik hat sich die neue, abweichende Auffassung – die mit der Entfaltung von Relativitäts- und Quantentheorie unlösbar verbunden ist – längst endgültig durchgesetzt. So zweifelt heute kein Physiker mehr daran, daß die Grundfragen von Raum, Zeit, Materie, Kausalität der empirischen Untersuchung und Entscheidung bedürfen.

Ist der Weltraum, der Raum als solcher, unendlich groß? Oder hat er nur endliche Gesamtgröße? In einem Lehrbuch der Metaphysik, das sich bis in unser Jahrhundert herein großer Beliebtheit erfreute, steht als „Lehrsatz“, daß der Raum unendlich ist; das reine Nachdenken führt den Verfasser zu einem „Beweis“ für diesen Lehrsatz, der nur drei Zeilen beansprucht – und von dem er rühmt, daß er jeden überzeugen müsse, der überhaupt für Beweise empfänglich ist. Aber die Astronomen unseres Jahrhunderts haben (angeregt durch Relativitätstheorie und Kosmologie) auf dem Mount Palomar in Kalifornien die größte Sternwarte der Welt errichtet, deren Hauptzweck es ist,

der Frage nach der Unendlichkeit oder Endlichkeit des Weltraums empirisch nachzugehen.

Es gehört nicht hierher, die (mit nichteuklidischer Geometrie zusammenhängenden) Gedanken jener modernen Astronomen und Physiker näher zu betrachten, welche sich durch den erwähnten philosophischen Beweis nicht überzeugen ließen. Aber wenn wir nur einmal bildhaft beides vor uns sehen: den bei der Schreibtischlampe sinnenden Philosophen, der durch reines Nachdenken die Natur des Seienden und die Unendlichkeit des Raumes erkennt; und jene Astronomen, die in der statistischen Auszählung ferner Spiralnebel zu entscheiden versuchen, ob der Raum unendlich ist oder nicht – dann fühlen wir hier das Auseinandertreten zweier verschiedener Zeitalter menschlicher Erkenntnis. Wir können ja nicht etwa in versöhnungsbereiter Freundlichkeit die Ergebnisse beider Methoden, der philosophischen und der empirischen, als Beiträge zur Klärung der Frage bewerten. Sondern die Anerkennung der einen Methode schließt die Verwerfung der anderen in sich. Sobald wir von der Untersuchung dieser Frage durch die Astronomen überhaupt ein erwähnenswertes Ergebnis erwarten, haben wir uns dahin festgelegt, daß wir in der philosophischen Beantwortung der Frage bestenfalls noch einen historisch bedeutsamen Irrweg sehen können.

Ist das Gefüge kausaler Determinierung im physikalischen Geschehen lückenlos? Auch hierzu spricht das erwähnte Lehrbuch eine apriorische Bejahung aus, ohne eine empirische Prüfung für nötig zu halten. Wiederum ist die Stellungnahme der modernen Physik methodisch ganz anders begründet, nämlich aus den empirischen Tatsachen der Atomphysik heraus; und dieser Unterschied ist für unsere augenblickliche Betrachtung noch wesentlicher als derjenige der Ergebnisse: Bekanntlich ist die Quantenphysik zu einer grundsätzlichen Verneinung lückenloser Kausaldeterminierung gekommen, und gerade hiermit vollzog sich die Verneinung der materialistischen Grundvorstellungen, für welche die Behauptung eindeutiger Determinierung der Atombewegungen kennzeichnend ist. Die empirische Untersuchung hat statt dessen eine nur statistische Bindung der Atomreaktionen erwiesen, welche offene Spielräume eines unvorhersehbaren, nicht vorausbestimmten Einzelgeschehens bestehen läßt.

Auch die Erhaltung der Materie, als unverbrüchliches Naturgesetz, ist im erwähnten Buche philosophisch bewiesen, aber von den modernen Physikern experimentell widerlegt.

Diese Zurückdrängung des Apriori durch das Empirische ist der auffälligste Zug in der methodischen Entwicklung der modernen Physik: mit ihr treten wir in ein neues Zeitalter menschlicher Erkenntnisentwicklung ein – wobei die Naturforschung zur Spitzengruppe gehört.

Hat man sich einmal in diesen Denkstil der Physik, in den Denkstil empirischer Forschung eingelebt, so empfindet man es geradezu als Problem, wieso überhaupt der Glaube an apriorische Erkenntnismöglichkeiten entstehen konnte, wieso man in früherer (und noch heute nachwirkender) Zeit vom reinen Nachdenken statt von Erfahrungen und Beobachtungen Aufschlüsse über die Wirklichkeit erwarten konnte. Die Antwort scheint mir etwa folgende zu sein:

Unsere Sprache ist nicht nur *Werkzeug* des Denkens, sondern auch Schatz-

kammer aufgespeicherter Ergebnisse der Denkarbeit früherer Generationen. Ihr Wortschatz ist Niederschlag, Sammlung von Beobachtungen, die zur Unterscheidung und Klassifizierung von Dingen und Vorgängen geführt haben. Ihre Grammatik enthält ein ausgearbeitetes Schema der Logik, eine Klassifizierung von Beziehungen zwischen Gegenständen, Personen, Geschehnissen. Ungeheure Erkenntnisschätze des frühen, über die Tierheit hinauswachsenden Menschen sind in der Sprache gleichsam auskristallisiert – ein riesiger Stoff von Erfahrungen und sie verarbeitendem Denken.

Das Zeitalter der wissenschaftlichen Forschung wiederholt diesen frühen, ins Prähistorische zurückreichenden Vorgang, aber auf einer anderen Bewußtseinsstufe. Unsere bewußte, beabsichtigte wissenschaftliche Forschungsarbeit, die planmäßig Beobachtungen sammelt und in Experimenten neue Erfahrungen sucht, setzt jenes hellere Bewußtsein voraus, das erst auf der Höhe einer vollentwickelten Sprache möglich ist. (Es bildet aber aus den Ergebnissen seiner eigenen neuen Erfahrungen eine eigene neue Sprache, die Sprache der Formeln und Fachausdrücke).

Das Zeitalter der prähistorischen Sprachschöpfung hingegen vollzog seine Denkarbeit, für welche eine entwickelte Sprache noch gar nicht zur Verfügung stand, in einem dunkleren Halbbewußtsein, in welchem die Erweiterung des Erfahrungsbereiches nicht ein planmäßig gewollter, sondern ein lebendig erwachsener Vorgang war. Deshalb konnte das neue, das wissenschaftliche Zeitalter nicht (oder wenigstens nicht in voller Breite) unmittelbar anknüpfen an das Zeitalter der Sprachschöpfung. Sondern es war die Einschaltung eines Zwischen-Zeitalters nötig, das von höherer Bewußtseinsstufe aus – dem der schon vollentfalteten Sprache – die in dieser Sprache niedergelegten Erkenntnisse einer älteren Bewußtseinsstufe neu zu durchdenken unternahm.

Dies Schema einer Dreigliederung dreier Zeitalter der Erkenntnisentwicklung ist selbstverständlich nicht so gemeint, daß man bestimmte Zeitpunkte angeben könnte für einen Übergang der Menschheit im ganzen vom ersten zum zweiten und vom zweiten zum dritten Zeitalter. Sondern es handelt sich lediglich um ein sachliches (und psychologisches) Schema eines Entwicklungslaufes, dessen Vollzug innerhalb verschiedener Kulturen sich zu sehr verschiedenen Zeiten abgespielt hat – ganz abgesehen davon, daß auch innerhalb eines geschlossenen Kulturkreises die Übergänge nicht sprunghaft, sondern in allmählicher Umwandlung geschehen, wobei bestimmte Teilgebiete geistiger Entwicklung (wie in unserer Zeit die Physik) einen Vorsprung gewinnen können. Diese kurze Ermahnung, unser dreigliedriges Schema nicht falsch verstehen zu wollen, möge uns entlasten von der Verpflichtung, in ausführlicher Betrachtung der geistesgeschichtlichen Entwicklung von Ägypten und Babylon über die antike und die arabische Kultur bis zum Abendlande und zur Gegenwart die vielgestaltigen und vielstufigen Bestätigungen unseres Schemas zu verfolgen.

Verstehen wir die Aufgabe des Zwischen-Zeitalters so, wie oben gesagt – als die erneute Durcharbeitung schon vorhandener, nämlich in der Gestaltung der Sprache ausgedrückter Erkenntnisse –, so müssen wir der geistigen Arbeit dieses Zeitalters auch eine bestimmte, eigentümliche Methode zuschreiben, durch die es sich von beiden anderen Zeitaltern unterscheidet. Die Methode des Zwischen-Zeitalters mußte wesentlich das reine Nachdenken sein, die

stille Besinnung zum Bewußtmachen dessen, was man eigentlich schon wußte, was als halbbewußte Erkenntnis schon gegeben war, indem es in der Formung der Sprache seinen Ausdruck gefunden hatte. Die Methode des Zwischen-Zeitalters, wie sie seiner ihm eigentümlichen Aufgabe entspricht, ist also genau die Methode der Philosophie – das reine Nachdenken; wir können passend dies Zwischen-Zeitalter das *philosophische* (oder auch das *apriorische*) nennen; es sei dann das vorangegangene, dem die Sprachschöpfung angehört, als das *magische* bezeichnet – in Erinnerung an *Th. Danzls* bedeutende Erkenntnisse zur Geistesgeschichte der Frühzeit (und der noch heute in ihrer Frühzeit lebenden Völker). Das dritte Zeitalter, das der bewußten Naturerforschung, sei kurz das *empirische* genannt; wir hatten gesehen, daß es erst in unserem Jahrhundert zur vollen Durchsetzung innerhalb der Naturwissenschaften selber gelangt ist.

Diejenigen Generationen oder diejenigen einzelnen Denker, die sich der Aufgabe des Zwischen-Zeitalters, des philosophischen Zeitalters gewidmet haben (während manche ihrer Zeitgenossen bereits der Blickrichtung des empirischen Zeitalters folgten), mußten aus dieser Aufgabestellung heraus zu der Vorstellung kommen, daß es reiche, alles Grundsätzliche bereits umfassende Erkenntnismöglichkeiten a priori gebe – daß das Erkennen wesentlich das Bewußtmachen von etwas sei, was der menschliche Geist in sich enthalte und in der Besinnung aus sich heraus entfalten könne, ohne dazu Aufschlüsse aus der Erfahrung nötig zu haben. Man übersah dabei (und man *durfte* es zunächst übersehen), daß es sich in Wahrheit um die Hebung von Erkenntnisschätzen handelte, die früher einmal – im Vorgang der Sprachschöpfung – empirisch gewonnen waren. Daß aber tatsächlich die Quelle (eigentlich: die Zisterne) der im philosophischen Denken erarbeiteten Erkenntnisse nicht in „uns einwohnenden, angeborenen Funktionen unseres Intellektes“ liegt, sondern in der uns von früheren Generationen hinterlassenen Sprache, das wird durch eine unscheinbare, aber bezeichnende Tatsache belegt. Alle Philosophen lieben es, ihre Thesen zu unterbauen durch etymologische Betrachtungen – sie meinen also, daß es darauf ankäme, den ursprünglichen Sinn der Worte genauer zu erfassen, durch Zurückgehen in Zeiten, die der Sprachschöpfung näherliegen; dieser Ursinn der Worte soll die tiefere Wahrheit enthalten. Niemals würde jedoch ein heutiger Physiker hoffen, sein Wissen über Energie, Materie, Entropie, Elektrizität bereichern zu können durch etymologische Analyse dieser Bezeichnungen.

Aber wie groß auch die Schätze der in der Sprache aufgespeicherten frühen Erkenntnisse sind – der Vorgang ihrer Bewußtmachung muß einmal zu Ende gehen, durch Erschöpfung des vorhandenen Stoffes des halbbewußten Wissens der Frühzeit. So wendet sich der Erkenntniswille erneut der empirischen Wirklichkeit zu, durch bewußtes Sammeln neuer Erfahrungen. Im Abendland hat diese schon in älteren Kulturen eingeleitete, in der hellenistischen Zeit zu großartiger Höhe gediehene Wendung vor allem seit der Renaissance eine zunehmende Kraft gewonnen; indem in unserem Jahrhundert auch die letzten die physikalische Erkenntnis berührenden Fragen der empirischen Untersuchung einbezogen sind, ist auf diesem Gebiete das philosophische Zeitalter endgültig abgeschlossen. Das empirische Zeitalter übernimmt die bleibenden Ergebnisse des Zwischen-Zeitalters, kann sich aber neue,

tiefer führende Erkenntnis nur von neuer, tiefer bohrender Erfahrung versprechen.

Damit gewinnt der um Erkenntnis ringende Mensch auch eine veränderte innere Haltung: Man könnte dies eine Wendung von der Hybris zur Demut nennen. Das philosophische Denken fand seine höchste Befriedigung in der Überzeugung, tiefste, letzte, letztgültige Wahrheit erreichen zu können – die philosophische Denkerleidenschaft hat immer wieder diese Zuversicht gegenüber Anflügen von philosophischem Skeptizismus zu verteidigen gesucht. Ein „System“ abschließender Wahrheit, die alles Seiende „ohne Rest in Verständnis auflöst“, ist das eigentliche (und zumeist für erreichbar gehaltene) Ziel. Aber die oben erläuterte Auffassung läßt die Grundlagen solcher Zuversicht nur eben in der Erschöpfbarkeit, in der Endlichkeit der von der Philosophie verwerteten Erkenntnis-Zisterne sehen – sobald wir jedoch die Erfahrung, das Empirische als wahre Quelle der Erkenntnis betrachten, überfällt uns das Gefühl der Unerschöpflichkeit des Unerforschten, der fragmentarischen Bedeutung aller unserer Erkenntnisse. Erreichte Erkenntnis als Bruchstück, als kümmerlicher Notbalken inmitten eines dunklen Meeres – dies Bild kann die Stimmung andeuten, in der sich der empirisch Erkennende und Forschende fühlt; eine Stimmung, die in unserer Zeit trotz so überwältigender Erfolge die sich durchsetzende Stimmung der Naturforscher ist; die aber schon immer die Stimmung der Großen der Naturforschung war. Der alternde *Newton* und der sterbende *Laplace* haben dieser tiefen Demut ergreifenden Ausdruck verliehen. *Ernst Haeckel* dagegen, als Naturforscher ein Mann von bahnbrechenden Verdiensten, war noch durchaus „Philosoph“ in der durch seinen Materialismus oder Monismus vertretenen Zuversicht, letztgültige, abschließende Erkenntnis bieten zu können.

Diese Betrachtung der erkenntnistheoretischen Entwicklung der modernen Naturwissenschaft war hier nicht Selbstzweck – sie sollte ja dazu dienen, uns zu helfen im Verständnis unserer Gegenwart, im Verstehen ihrer Antriebe und im Vorhersehen – soweit das möglich ist – des Kommenden. Hierfür sollte uns die Naturwissenschaft nur ein Indikator sein.

Wenn es aber wahr ist, daß wir im engeren Sektor der Naturerkenntnis gerade jetzt an der Grenzscheide zweier Zeitalter stehen, gerade jetzt die endgültige Durchsetzung eines Denkstils erleben, vor dem sich die Denkweisen eines früheren Zeitalters als überholt erweisen, dann werden wir vermuten müssen, daß die hier beobachtete Wandlung sich entsprechend auch im Gesamtleben und Gesamtdenken unserer Gegenwart vollziehen wird. Vollziehen *wird*, und nicht etwa schon vollzogen hat – denn wir haben doch alle das Gefühl, daß Technik und Naturwissenschaften irgendwie zur Spitzengruppe moderner Entwicklung gehören, während demgegenüber etwa die politischen Lebensformen unserer Zeit ausgesprochenermaßen den Eindruck beängstigender Rückständigkeit machen.

Dieses Gefühl kann übrigens im Rahmen unserer Betrachtungen begrifflich präzisiert werden. Wenn wir es in unemotionaler, vom Parteistreit unberührter Gelassenheit nachdenklich betrachten, so könnten wir es in die Formel fassen, daß das politische Denken heute noch völlig im Banne des Zwischen-Zeitalters steht, daß es noch nicht den Übergang zum empirischen Zeitalter gefunden hat. Versuchen wir nämlich, dasjenige, was sich im engeren

Sektor von Forschung und Erkenntnis als das apriorische, philosophische Zeitalter darstellt, in seiner umfassenden Bedeutung für das menschliche Gesamtleben zu kennzeichnen, so dürfen wir es passend das *ideologische* Zeitalter nennen. Aber das verlangt eine Erläuterung.

Ideologisches Zeitalter – damit meine ich hier dasjenige, das begründet wurde durch die großen europäischen Revolutionen: die englische, die französische, die russische, die deutsche. Nach *Oswald Spengler* sind diese Revolutionen geschichtliche Erscheinungen, zu denen es in der Antike keine Parallelen gegeben hat – ein Urteil, das um so größeres Gewicht besitzt, als ja das Streben *Spenglers* gerade dahin ging, eine enge Parallelität in der Entwicklung verschiedener Kulturen nachzuweisen. Diese Revolutionen unternahmen den Versuch einer *theoretisch-programmatisch erdachten planmäßigen grundsätzlichen Neuordnung aller staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse* – und so etwas also gab es nach *Spengler* in der Antike nie.

Natürlich hat es auch damals vielerlei Umsturz gegeben – etwa jenen Aufstand des *Spartakus*, von dem die Anfänge des deutschen Kommunismus ihren Namen entliehen hatten. Aber es handelt sich bei diesen und bei sonstigen antiken „Revolutionen“ immer nur um gelegentliche, von keiner „Theorie“ geleitete gewalttätige Zuspitzung historisch alltäglicher Auseinandersetzungen, in denen jede der wirkenden Kräfte innerhalb der Ganzheit vorgefundener Verhältnisse einen besseren Platz erstrebte, ohne überhaupt an eine Möglichkeit grundsätzlicher Änderung dieser Gesamtverhältnisse zu denken – obwohl freilich im Laufe der Zeit auch hierdurch fortschreitende geschichtliche Umwandlungen zustande kommen mögen. Dieses im tiefsten Sinne lebendige und naturhafte, von keinem konstruierten Plan, keinem erdachten System bestimmte geschichtliche Kämpfen, Wachsen und Welken entspricht jener Stufe menschlichen Erkenntnisstrebens, die wir oben als magisches Zeitalter bezeichnet haben: beides ist noch eingetaucht in das traumhaft verschwimmende Halbdunkel einer früheren Bewußtseinsstufe.

Aber in den großen europäischen Revolutionen und in dem aus ihnen hervorgegangenen ideologischen Denken zeigt sich ein ganz anderer Stil der geistigen Auseinandersetzung mit der politisch-soziologischen Wirklichkeit. Die Stilverwandtschaft dieses neuen Denkens mit demjenigen des philosophischen Zeitalters könnte sehr umfassend nachgewiesen werden; hier mögen Andeutungen genügen.

Das philosophische Zeitalter glaubt sich fähig, zu letzter Erkenntnis der Weltwirklichkeit vorzudringen und alle wesentliche Wahrheit in einem abgeschlossenen System zu erfassen, das aus dem reinen Nachdenken, ohne Berücksichtigung der Empirie, geschaffen wird. Genauso fühlten sich die Theoretiker und Wegbereiter der Revolutionen, die Erfinder der Ideologien – in vielen Fällen identisch mit den einflußreichsten Philosophen ihrer Zeit – befähigt zu einer letztgültigen Erkenntnis von Staat und Gesellschaft; also imstande, Sinn, Zweck und Funktionsweise von Staat und Gesellschaft so vollkommen zu verstehen, daß sie daraufhin eine gegenüber der empirisch gegebenen bessere Konstruktion darbieten konnten.

Die apriorische Philosophie ist geneigt, die empirische Wirklichkeit geringzuschätzen und die Erkenntnis aus Erfahrung als zweitrangig anzusehen. Die Revolutionäre und Ideologen sind abgeneigt, aus der empirischen

Wirklichkeit staatlichen und gesellschaftlichen Lebens etwas zu lernen – diese ist ja gerade das, was geändert werden soll, was ersetzt werden soll durch die Neukonstruktion einer besseren Welt nach abstrakten Prinzipien. Nicht-übereinstimmung von Theorie und Wirklichkeit ergibt deshalb nicht etwa Kritik an der Theorie: sondern im Gegenteil den Wunsch, die Wirklichkeit so zu ändern, daß sie der Theorie entspricht. Daher sind die Grundworte alles ideologischen Denkens „Verwirklichung“ und „Abschaffung“. Eine Idee, ein Prinzip, soll verwirklicht werden – je umfassender, je großartiger, je radikaler das Prinzip ist, desto mehr Aussicht hat es, Begeisterung zu erwecken. Die Welt muß neu errichtet, neu organisiert, neu gestaltet werden nach diesem Prinzip, unter Abschaffung dessen, was dem Prinzip empirisch widerspricht. Abschaffung der Priester, Abschaffung der Zinsknechtschaft, Abschaffung der Monarchie, des Alkohols, des Eigentums, des Fleischgenusses, des Adels, der Nichtarier – um die Bahn frei zu machen für die Verwirklichung der Idee.

Diese Verwirklichung wird das ganze menschliche Dasein grundlegend ändern; sie wird die Übel, unter denen wir leiden, endgültig beseitigen und eine bessere Welt heraufführen. Nehmen wir, um ein unpolitisches Beispiel zu betrachten, die Abschaffung des Alkohols, die so leidenschaftliche Verfechter und vor der praktischen Erprobung in USA und Norwegen so viele Anhänger gefunden hat. Eine Verwandlung der Welt versprochen die Propagandisten des Alkoholverbots: Die Gefängnisse werden leerstehen, und die Strafrichter werden arbeitslos sein – denn wer wollte leugnen, daß alle Verbrecher Alkoholiker sind? Alle Laster verknüpfen sich mit alkoholischen Exzessen – Ehebruch und Geschlechtskrankheiten werden verschwinden nach Verwirklichung der Abstinenz. Streit, Rauflust, Mord und Militarismus werden ausgerottet werden; die soziale Frage wird ihre Lösung finden durch Beseitigung der Armut, da der vertrunkene Wochenlohn die Quelle sozialen Elends, das Hindernis für Sparsamkeit, Aufstieg und Wohlstand aller ist. Sogar die Kunst wird nicht verschont bleiben von dem gewaltigen Aufschwung nach der Verwirklichung der Abstinenzidee; in einer schweizerischen sozialistischen Abstinenzler-Zeitung schrieb jemand zum Goethejahr: „Ich nehme mir ganz frei heraus zu sagen, daß *Goethe*, wenn er Abstinenter gewesen wäre, wohl noch Besseres geleistet und den zweiten Teil des *Faust* klarer geschrieben hätte.“

Wir haben also Gründe, das ideologische Zeitalter der soziologisch-politischen Geschichte dem philosophisch-apriorischen Zeitalter der Erkenntnisgeschichte zuzuordnen; und wenn diese Zuordnung das Richtige trifft, so folgt daraus, daß mit dem philosophischen Zeitalter auch das ideologische jetzt seinem Ende entgegengeht.

An dieser entscheidenden Stelle meiner Ausführungen möchte ich nicht mißverstanden werden. Ich spreche hier nicht als Politiker – also als ein Mensch, der Absichten verfolgt, der seine Zuhörer für etwas gewinnen (oder zu etwas verführen) möchte. Ich vertrete keine Forderungen, und ich suche keine Anhängerschaft. Sondern ich bemühe mich um eine wissenschaftliche Analyse. Wie der Meteorologe in leidenschaftsloser Nüchternheit des morgigen Wetter vorausschauen sucht, so möchten diese Überlegungen beitragen zu einer Vorausschau der morgigen Welt. In diesem Sinne also sei hier die These vertreten, daß das ideologische Zeitalter im Auslaufen begriffen ist.

Tatsächlich ist das ja das Grunderlebnis dieses grauvollen Halb-Jahrhunderts, das wir jetzt hinter uns haben: das Scheitern aller jener Hoffnungen, mit denen *Haeckel* und seine Zeitgenossen den Jahrhundertbeginn begrüßten – der im Sinne *Perrins* eine neue Zeit der siegreichen Vernunft, des allseitigen Reichtums, der Entspannung von Gegensätzen, der Beseitigung von Streit und Krieg, der kulturellen und moralischen Höherentwicklung eröffnen sollte; und der uns statt dessen in Kämpfe, Verbrechen und Gefahren von nie geahntem Ausmaß hineingeraten ließ; uns jenen Enttäuschungen überliefernd, die in *Barjavel's* heftigen und verzweifelten Worten beredten Ausdruck fanden.

Dies wäre den Europäern weniger überraschend gekommen, wenn nicht gewisse alte Gedankengänge und Erkenntnisse weithin vergessen worden wären, aus denen heraus das Scheitern der ideologischen Hoffnungen vorhergesagt werden konnte. Nämlich das Gedankengut christlicher Theologie, welche die Aussichtslosigkeit ideologischer Bestrebungen behauptet in der Formel, daß der Mensch ein Wesen sei, dem die Fähigkeit zur Selbsterlösung nicht gegeben ist: der promethische Mensch, der den Göttern abtrotzen oder ablisten möchte, was sie ihm nicht gewähren wollen, bleibt immer der Scheiternde.

Das heißt also, daß Not, Elend und Verbrechen niemals aus menschlicher Kraft grundsätzlich oder in weiterem Ausmaß zu beseitigen sind. Die Hybris ideologischer Neukonstruktion der Welt kann das Unglück nur vergrößern; alles Streben zum Guten – das notwendig ist, um wenigstens ein Überwuchern der Finsternisse abzdämmen – bleibt in seinen Möglichkeiten darauf beschränkt, *von Fall zu Fall einzelne Übelstände zu mildern*. Also nur fragmentarisches Handeln ist möglich – genauso wie nur fragmentarische Erkenntnis möglich ist.

Dem Ideologen muß diese Lehre als ein vernichtender Pessimismus erscheinen; aber sie breitet sich heute unwiderstehlich aus. Die Ideologen aller Richtungen jammern ja über das, was sie den Nihilismus der Jugend nennen – die nicht mehr bereit ist, für eine erledigte Ideologie eine andere einzutauschen, sondern mit „tapferer Skepsis“ (*Spengler*) jede Ideologie zurückweist. Dieser so oft beklagte Nihilismus der Jugend gehört in Wahrheit zu den verheißungsvollsten Zeichen der Gegenwart. In ihm kündigt sich ein neues Zeitalter an, das aus der Überwindung der Ideologien hervorgeht.

Dies neue Zeitalter hat auf allen Gebieten menschlichen Lebens, auch in der Beurteilung und Gestaltung politisch-gesellschaftlicher Verhältnisse, den empirischen Denkstil durchzusetzen. Das bedingt freilich, daß wir heute nicht etwa die kommenden Entwicklungen umfassend und in Einzelheiten voraussehen können – da sie eben nicht einem a priori konstruierten System entsprechen, sondern aus konkreten Entscheidungen fragmentarischer Art erwachsen werden. Zunächst sehen wir das Künftige vor allem in seiner Gegensätzlichkeit zum Gewesenen und noch Bestehenden. (Auch für den Meteorologen, mit dem wir uns verglichen haben, sind ja die Möglichkeiten der Voraussage begrenzt.)

Jedoch kann aufmerksame Beobachtung vielerorts ersehen, wie das empirische Denken unvermerkt seinen Einzug bei uns hält – bei uns allen, nicht nur bei den Naturwissenschaftlern, nicht nur bei Gebildeten. Wer sich noch erinnern kann an die vielen Streitgespräche, die bei uns nach 1918 geführt

wurden über das, was im Osten geschah, der weiß, daß es sich damals in ausgeprägter Weise um ideologische Diskussionen handelte – Debatten darüber, wie man sich zu den dort drüben vertretenen Prinzipien stellen solle. Westeuropäische Intellektuelle sind in vielen Fällen bis heute nicht über diesen Stil der Stellungnahme hinausgekommen. Bei uns hingegen hat nach dem zweiten Weltkrieg die Urteilsbildung über östliche Verhältnisse für alle aufgeweckten Menschen ganz andere Grundlagen – nämlich empirische: Die Berichte von Menschen, die dort gewesen sind, als Soldaten, als Gefangene; oder das Schweigen der Frauen, die den Einmarsch der Sieger erlebt haben.

Auch unser heutiges Urteil über *Perrin* und seine Zuversicht ist ja durchaus empirisch begründet. Daß Technik und Naturwissenschaft durch Beseitigung allen Mangels zu einem moralischen Aufstieg, zur Verhinderung von Krieg und Kampf führen würden, das glauben wir deshalb nicht mehr, weil wir Tatsachen kennengelernt haben, die *Perrin* noch nicht kannte, empirische Tatsachen, die durch die Namen Auschwitz, Dresden, Hiroshima bezeichnet sind.

Sobald wir aber verstehen, daß die Hoffnung auf ein durch die Technik zu schaffendes Paradies deshalb scheitern mußte, weil die Selbsterlösung des Menschen unmöglich ist, verstehen wir auch den Irrtum *Barjavel's*. Er und *Perrin* verhalten sich ja zueinander wie Positiv und Negativ – *Barjavel's* Anklage gegen die Technik ist der Aufschrei eines Enttäuschten, welcher die Wirklichkeit an den Maßstäben *Perrinscher* Hoffnungen mißt: Sein Vorwurf enthält im Grunde nur die Feststellung, daß die Technik die auf sie gebauten Illusionen nicht erfüllt. Wer den fragmentarischen Charakter alles Menschlichen begreift – die Unmöglichkeit, die auf unserem Dasein liegenden Schatten zu beseitigen –, erfaßt auch die nüchterne Wahrheit, daß die Technik uns weder dem Paradiese noch dem Feuer der Hölle näherbringt. Die Technik macht unser Leben beweglicher, aber auch gefährlicher – damit ist alles gesagt.

Im Gegensatz zum moralischen Fortschritt der Menschheit – einer Erfindung der Ideologen – ist der Fortschritt der Technik eine Realität. Dieser Fortschritt wird weitergehen, solange im Menschengeschlecht Intelligenz und Mut nicht ausgestorben sind.

Obwohl die Voraussage eines empirischen Zeitalters – nicht nur im Sektor der Forschung, sondern im menschlichen Denken überhaupt – die Unmöglichkeit einer in Einzelheiten eingehenden Vorhersage des Kommenden in sich schließt, so kann doch zu zwei Fragen noch etwas deutlicher gesagt werden, wohin uns unsere Erwägungen folgerichtig weisen. So kann einerseits gefragt werden, welche menschliche Haltung Aussicht hat, die schweren Krisen eines auslaufenden Zeitalters zu überstehen; andererseits ist zu fragen, welche Formen menschlicher Gemeinschaft und Gesellschaft vorstellbar wären für eine Zukunft, die der Ideologie entsagt.

Zur zweiten dieser Fragen ist zu beachten, daß das soziologische Denken bis heute noch fast vollkommen beherrscht ist von der im Gefolge der Französischen Revolution verbreiteten Gleichheits-Ideologie, welche den gegen-
teiligen empirischen Tatsachen menschlichen, geschichtlichen Lebens die Forderung einer „Verwirklichung“ der Gleichheit durch „Abschaffung“ des ihr Entgegenstehenden erhoben hat. Aus ihr ist jene niederwalzende Tendenz sozialer Nivellierung entstanden, deren strukturzerstörende Auswir-

kungen oft als „Vermassung“ bezeichnet und fälschlich als (unabwendbare) Folge der Technik angesehen werden. *Lenin* hatte dies als eines der wesentlichsten Stücke bolschewistischer Ideologie angesehen; aber *Stalin* hat es mit radikaler Entschlossenheit beseitigt: Im Sowjetreiche (und nur dort) ist die gegenteilige Tendenz stärkster sozialer Differenzierung eingeführt – mit dem Ergebnis, daß dort heute schon die Einkommensverhältnisse verschiedener Berufe Abstände zeigen, wie man sie etwa in den USA nicht kennt.

Die übrige Welt beginnt erst stellenweise diese Problematik überhaupt zu sehen und über Möglichkeiten nachzudenken, wie man im soziologischen Trümmerfelde heutiger Zeit wieder zu Ordnungsformen, zu Struktur, Gestalt und Rangordnung kommen könne. Empirische Betrachtung der Verhältnisse hat zunächst als Tatsache festzustellen, daß in jeder menschlichen Gemeinschaft, vom kleinen Verein bis zur Großmacht, eine kleine Minderheit der Zugehörigen tonangebend, lenkend, steuernd ist. Wird dies aber im vollen Ausmaß seiner empirisch erwiesenen Bedeutung anerkannt, so kann ein von ideologischen Prinzipien unbeirrtes Denken daraus nur die eine Folgerung ziehen, daß es für das Gedeihen des Ganzen in erster Linie darauf ankommt, die dünne tonangebende Schicht in ihrer lenkenden und damit dienenden Wirksamkeit funktionstüchtig zu machen – das übrige ergibt sich dann. Dies wird *das* Thema politischen und soziologischen Denkens für mehrere Generationen sein.

Da aber restaurative Kopie von Früherem nicht fruchtbar und da eine Lösung des Problems mit Mitteln totalitärer Organisationen nur auf ideologischer Grundlage möglich wäre, so können die Keime verheißungsvoller Neuentwicklungen nur dort gesehen werden, wo kleine, übersehbare Gemeinschaften zu einer tragfähigen Formung kommen. Die Europäer von Heute, fasziniert von der scheinbaren Übermacht der Vermassung – nicht erkennend, daß auch sie nur zu den Erscheinungen eines jetzt auslaufenden Zeitalters gehört –, werden sich zumeist von solchen Möglichkeiten wenig versprechen. Aber nachdem zwei geistreiche Franzosen uns die Ausgangspunkte dieser Betrachtungen gegeben haben, möge ein dritter Franzose zu Worte kommen – *André Gide*, der uns erklärt: „Was mich betrifft, so glaube ich an die Kraft der kleinen Zahl.“

Was endlich die menschliche Haltung angeht, die imstande wäre, den Abschied von ideologischer Illusion zu ertragen und zu überstehen, so könnten, scheint mir, ihre Möglichkeiten eingefaßt werden zwischen zwei weit auseinanderliegenden Fällen, die aber doch das Gemeinsame haben, außerhalb des ideologischen Zeitalters zu stehen. Nämlich die Haltung eines echten und vollendeten Nihilismus, der die Illusion *negativ* überwunden hat; der nur die nackte Vitalität, den biologischen Lebensdrang als Daseinsinhalt kennt und der den Wechselfällen des Lebens bis zu seinem Schlußakt mit einem Gleichmut gegenübersteht, von dem schwer zu entscheiden ist, ob man ihn Tapferkeit oder Stumpfheit nennen sollte. Und andererseits eine Haltung, die unser irdisches Leben im Lichte der Ewigkeit sieht: es nicht als Letztes, Endgültiges bewertend, sondern als Symbol, als Vorstufe, oder als Prüfung, die wir zu bestehen haben.

Berlin und die Frage der deutschen Hauptstadt

GOTTFRIED BENN

Berlin zwischen Ost und West

Während der Berliner Festspielwochen fand eine Diskussionsmatinee über das Thema „Berlin zwischen Ost und West“ statt. Wir veröffentlichen im Folgenden die Worte, die Gottfried Benn hierzu gesprochen hat. Der anschließende Beitrag von Hans Joachim Schoeps stellt ein Kapitel seiner in Arbeit befindlichen Erinnerungen dar, dessen ersten Teil der Verfasser ebenfalls jener Berlin-Diskussion beisteuerte.

Politisch kann ich nicht mitreden. Aber auch ein Laie sieht, daß gewisse Dinge auf des Messers Schneide stehen. Berlin ist eine Bastion; wenn seine Mauern fallen, begraben sie uns, aber auch der Westen würde Verluste haben, und in dieser Richtung wäre es gut, wenn sie sich drüben an einiges erinnerten. Ich möchte einen kulturellen Gesichtspunkt zur Geltung bringen, der sich auf Westdeutschland bezieht. Um meine Gedanken in einen prägnanten Satz zusammenzufassen, will ich sagen: Westdeutschland geht kulturell daran zugrunde, daß es Berlin nicht mehr gibt. Ich spreche als einer, der seit 50 Jahren hier wohnt und der in den Jahren von 1918 bis 1933 Berlin zu einem geistigen Zentrum heranwachsen sah, das sich neben Paris stellen konnte – Talente, Werke, Ausstellungen, Premieren, wie nur in wenigen Städten der Welt. Der Föderalismus mag politisch notwendig sein, kulturell hat er seine Schattenseiten.

Wenn man ganz offen sein darf: Wir sehen jetzt drüben Provinzmetropolen mit Lokalgrößen, Theater- und Rundfunk-Konglomerate mit Cliquenkonkurrenzen, Akademien, die sich Aufgaben suchen, die aber nicht da sind – es fehlt der Blick auf ein Regulativ, und das war Berlin. Es fehlt der Blick auf etwas, an dem man Maß nehmen konnte, aus dem man sich Impulse holte, vor allem etwas, vor dem man sich genießen konnte. Jetzt zelebriert jeder seine Messe, Hamburg weiß nichts von München, Düsseldorf nichts von Stuttgart, sie brodeln vor sich hin. Berlin liegt wie Angkor im Urwald, und die Fahrten zu ihm sind Expeditionen, unternommen halb aus Neugier und halb aus Wehmut.

Sie könnten sagen, das war schon einmal so, als wir die vielen Fürstentümer hatten, aber ich muß sagen, die Fürsten dieser Fürstentümer hatten mehr Tradition und Weltblick, allerdings auch mehr Geld als die aus der Armut sich mühsam hervorarbeitenden, politisch vielfach gespaltenen Stadtverwaltungen. Und wenn ich von der Vergangenheit spreche, meine ich nicht bloß München und Dresden, auch Meiningen, Karlsruhe, Kassel, Darmstadt hielten sich hoch und strömten etwas aus. Denn über ihnen und vor ihnen allen lag das kalte, kritische, nüchterne, ich wage das Wort, das

preußische Berlin. Wie manches Talent hat man hier gesehen, namentlich des Theaters, das mit enormem Aplomb und großer Reklame aus einer Provinzstadt hier auftauchte, und nach einem Jahr war es wieder verschwunden und kam nie wieder. Es hatte Berlin nicht bestanden. Jetzt bleibt alles zu Hause und sucht sich eine Unterkunft und sonnt sich im Glanze der lokalen Kolonnen. Wir sollen alle nett sein, und die Netten bekommen ja auch Preise. Aber die, die das so oft berufene Abendland nicht nur traditionell weiterführen und restaurieren möchten, sondern durch Vorstöße und Impulse eines produktiv gebliebenen, vielleicht allerdings manchmal auch gequälten und aggressiven Gehirns weiterführen und mit neuen Farben imprägnieren möchten, was geschieht mit diesen? Vor denen sieht man weite Kreise des alten Europas sich zusammenschließen und rufen: „Halt, junger Mann, keine Extreme! Im Namen des Abendlandes: gieß deine Sorgen in ein Gläschen Wein.“ Das würde Berlin nie mitgemacht haben, und das macht es auch heute nicht mit. Und wenn unsere Kreise drüben am Leben bleiben wollen, müßten sie sich dessen erinnern.

Es ist nun leider wahr, Berlin hat viele seiner schöpferischen Geister verloren durch die Emigration während des Dritten Reichs, dann aber auch nach 1945, als die Lebensbedingungen hier zu hart wurden. Kunstschätze hat man uns genommen. Bilder, Pergamonaltar, wir haben keine Bibliothek mehr, die in Jahrhunderten gewachsen war. Berlin verdient vielleicht im Augenblick nicht, auf großen Rang Anspruch zu erheben. Aber allzuweit dürfte es doch nicht kommen. Ich schildere Ihnen zum Schluß hierzu eine kurze Episode. Ich war auf Reisen und saß eines Abends an einem Tisch mit einem jungen Herrn zusammen, groß, blond, ein guter Tänzer und, wie sich herausstellte, aus wohlhabendem Haus. Wir kamen ins Gespräch. Er sagte, ich höre, Sie sind aus Berlin. Was ist das eigentlich für eine Stadt? Ich antwortete, wissen Sie vielleicht, daß Berlin früher die Hauptstadt des Deutschen Reiches war? – Nein, erwiderte er mir, das wußte ich nicht, darüber habe ich noch nie nachgedacht. – Wie alt waren Sie, fragte ich, als 1945 der Krieg zu Ende war. – Fünf Jahre, antwortete er. Er war also jetzt fünfzehn Jahre, er besuchte das Gymnasium einer nordwestdeutschen Großstadt. Und dann fragte er mich nach Berlin, wie man nach Charbin fragt, einer interessanten und gefährlichen fremden Stadt. So weit ist es also gekommen. Für diese Jugend ist Berlin überhaupt kein Begriff mehr, es ist unbekannt, vergessen, im märkischen Sand versunken wie Palmyra in der Wüste. So weit sollte es doch nicht kommen. Wenn die Kreise von uns drüben am Leben bleiben wollen, dürften sie die klare, kalte und so weltmännische Maxime Berlins nicht ganz vergessen lassen.

Die fruchtbaren Jahre

Die Stadt Berlin, in der ich groß geworden bin, habe ich stets über alles geliebt. Ich habe noch viele andere Städte kennengelernt, aber keine gefunden, die diese Prägekraft besitzt, die einen jeden, der kommt und sich ihr hingibt, so willig aufnimmt und in so kurzer Zeit ummodelt, daß er wirklich ein Berliner wird. Niedersachse oder Schwabe muß man freilich durch Geblüt sein, Berliner wird man, sobald man von dem Geiste dieser Stadt durchsäuert worden ist. Was dieser Geist ist, der Deutsche aller Länder in wenigen Jahren zu original echten Berlinern umprägt, ist ein untergründiges Geheimnis, das schwer aufzuschließen ist. Mir tritt es immer dann entgegen, wenn ich Berlinisch sprechen höre. Ob die Heimatsprache am Nordpol oder am Äquator gesprochen wird, ist dabei unerheblich. In der Klangfarbe dessen, der Berlinisch spricht, offenbart sich der Geist dieser Stadt. Die unpathetische Nüchternheit, die für alles Reelle mit leiser Ironie Interesse zeigt, wobei auch Geistiges durchaus als reell empfunden werden kann. Viel Gemüt und gar kein Pathos. Alles Affektierte findet der Berliner komisch, weil das einzige Pathos, das er wirklich hat, in dem starken Willen liegt, sich nicht ein X für ein U vormachen zu lassen. „Mir kannste nich für doof vakoofen.“

Seitdem Berlin nicht mehr Reichshauptstadt ist, hat Deutschland seinen geistigen Mittelpunkt verloren. Die Gründe dafür reichen tief. Wer die kulturelle Situation der 20er Jahre mit den heutigen westdeutschen Verhältnissen vergleicht, stößt sofort auf einige frappierende Unterschiede. Zunächst fällt heute eine allgemeine Beziehungslosigkeit auf, die sicher mit dem Fehlen des Mittelpunktes zusammenhängt, da wir eben heute kein Reich mehr sind und drum auch keine Reichshauptstadt haben. Was das heute notgedrungen immer provinzieller werdende Berlin in den „wilhelminischen“ Jahren der Weimarer Republik – etwa zwischen Währungsstabilisierung und New Yorker Schwarzem Freitag – geistig bedeutet hat, das weiß nur, wer selber damals dort lebte.

Allein die Existenz eines so großartigen Blattes wie der „Vossischen Zeitung“ war beweiskräftig für das Dasein einer kompakten Bildungsschicht, bei der auch Referate auf hohem Kulturniveau „ankamen“. Zur Lesergemeinde der „Vossischen“ zu gehören, war ungefähr gleichbedeutend damit, ein humanistisches Gymnasium absolviert zu haben. Für den Verlag Ullstein war dieses ungemein humane Blatt natürlich immer ein Verlustgeschäft, aber die „Morgenpost“ und die „Berliner Illustrierte“ gaben ihm den Ausgleich. Sechs oder sieben der großen Hauptstadtzeitungen hatten eine bedeutende Kulturbeilage und ein eigenes Literaturblatt, wie es heute in großen Zeitungen nur noch selten zu finden ist. Wenn man von Monty Jacobs, Alfred Kerr, Arthur Eloesser, Paul Fechter und anderen Theater- oder Filmkritiken gelesen hatte, war man eben im Bilde, auch darüber, ob es sich für einen selbst lohnte, das betreffende Stück anzusehen oder nicht.

Man hat Berlin oft vorgeworfen, daß dort die öffentliche Meinung „gemacht“ worden sei. So war das aber nicht; sie wuchs vielmehr aus zahlreichen

Gesprächen über kulturelle Dinge in kleinen Kreisen, Konventikeln und Salons. Ob man an die Literaturbörse des Romanischen Cafés denkt, an das Filmseminar der Lessing-Hochschule oder an die subtilen Diskussionen der „Philosophischen Gruppe“ in Erich Ungers Wohnung in der Uhlandstraße und noch manche andere Gelegenheiten, eine kulturtragende Schicht war einfach da, und in ihrem Geschmacksniveau war sie weitreichend homogen. Dies ist heute weitgehend anders geworden. Wir haben keinen solchen Mittelpunkt mehr, und es kommt nicht zur Herausbildung einer öffentlichen Meinung. Aber wo ist die öffentliche Meinung hingekommen? Oder besser gefragt: Was ist vor die öffentliche Meinung gekommen? Die Antwort muß leider lauten: Das Klischee, die Vergröberung aller subtilen Sachverhalte, Marktschreierei und Sensation.

Natürlich kommt hinzu, daß heute die kulturtragende Schicht fehlt: das traditionell gebundene großstädtische Patriziat. Der Anteil der deutschen Juden an dieser Schicht war stark. Sie haben nicht nur viele Mäzene gestellt, sondern sind vor allem die getreuen Makler der Kultur gewesen, die die neuen Bücher kauften, lasen und diskutierten, die den Theaterleitern auch für anspruchsvolle Stücke ein volles Parkett garantierten. Aber die Ausrottung der Juden ist auch nur ein Ausschnitt aus der umfassenden Zerreißung der vor 1933 repräsentativen Besitz- und Bildungsschicht. Inzwischen hat sich bekanntlich eine unheilvolle Aufspaltung vollzogen: hier Besitz ohne Bildung, dort Bildung ohne Besitz. Kulturelite wird jedoch immer mit einer Partei „klein, aber fein“ identisch sein müssen, denn die Alternative zu ihr heißt „Proletkultur“.

Dieser Notstand wird heute von vielen auch empfunden, und manche Überlegungen werden angestellt, wie man zur Herausbildung einer neuen kulturtragenden Schicht kommen könne. Mit organisatorischen Maßnahmen wird man freilich dem eigentlichen Krebschaden nicht beikommen können, aber vielleicht hat der Chronist in einigen Jahren schon wieder mehr und Erfreulicheres zu berichten. Daß aber Berlin auch heute noch so lebendig ist wie eh und je, das wurde mir sofort deutlich, als ich nach dem Kriege zum ersten Male in die schwer umkämpfte Viersektorenstadt heimkam. Und als ich dann nach der Gründung der Freien Universität einer Einladung zu Vorlesungen folgte und vor Berliner Studenten auf dem Katheder stand, da schlug mir unverändert dieselbe Stimmung entgegen, in der ich einst mit meinen Kommilitonen in der Lindenuniversität gesessen hatte, zu dem Manne da oben blinzeln: „Denkste, daß wir dir ooch nur een Wort jlooben. Aber mach mal los, Männeken. Wolln mal hören, ob du uns wat zu sagen hast.“ Und wenn er was zu sagen hatte, dann hatte er uns auch, dann waren wir auch bereit, anzuerkennen und sogar zu bewundern.

Und weil die Studenten heute noch genauso fühlen und nicht nur die Studenten, sondern jeder aufrechte Berliner, deshalb gibt es in dieser Stadt der Ost-West-Spannungen geistige Gespräche wie nirgends sonst in Deutschland. Und deshalb muß ich immer lächeln, wenn ich in den Zeitungen geschwollene Diskussionen darüber lese, wo wohl das Herz Deutschlands liege und welches die Reichshauptstadt sei.

Aber als jungem Menschen ist mir Berlin doch in erster Linie die *preussische* Hauptstadt gewesen. Es waren ja nicht nur die vielen Straßennamen von

Feldherrn und von Schlachten, die an die ruhmreiche Geschichte Preußens erinnerten, nicht nur das Schloß, die Linden, die Siegesallee, die von den Hohenzollern kündeten, dazu die Königsstadt Potsdam mit Sanssouci vor ihren Toren – zärtliche Gefühle werden in der Brust jedes Berliners wach, wenn diese Namen fallen –, es war vielmehr die ganze Atmosphäre, der Lebensstil, die Menschenprägung, in der das alte Preußen lebte und für jedermann erkennbar war.

Daß aus dem Königreich inzwischen ein Freistaat, eine Republik geworden war, änderte daran nichts. Sowohl von den hohen Lebensformen grandseigneuraler Kultur wie von den harten und oft groben Tönen und Kommandos des Kasernenhofes war soviel Preußisches in der Luft über Berlin hängengeblieben, in dieser Luft, die so rein und klar war, daß alle Konturen scharf hervortraten; das Undeutliche, Schillernde und Gemischte hatte hier keine Heimstätte.

Als ich zum erstenmal nach Süddeutschland kam, erfuhr ich auch die Mainlinie als etwas wirklich Vorhandenes. Ich konnte mich des Eindrucks nicht ganz erwehren, im Ausland zu sein, außerhalb des Landes meiner Geburt. Bei Abstechern nach dem Westen ist es mir ähnlich ergangen, obwohl doch die Rheinlande seit 1815 preußisch waren. Vom alten Reich her gesehen, ist ja alles Gebiet östlich der Elbe koloniales Land: die deutschen Ordensritter sind genau solche Kolonisatoren im Reichsauftrag gewesen wie die Askanier oder die Burggrafen von Nürnberg. Der preußische Staat war auf diesem kolonialen Boden als eine geistige Macht aufgerichtet worden und hatte in der Menschenprägung seine große Tat vollbracht. Das hatte sich dem Lande auf geheimnisvolle Weise mitgeteilt; unsichtbar standen überall schwarz-weiße Grenzpfähle herum. Wenn ich von Reisen zurückkam und der D-Zug auf der Heimfahrt bei Magdeburg über die Elbebrücke brauste, dann hatte ich das deutliche Gefühl, daß das eigentliche Preußen hier beginnt. Und wenn dann Brandenburg, Werder, Wildpark, Potsdam näher kamen, begann es beim Anblick der weitgedehnten märkischen Kiefernwälder in mir zu jubeln. Fontanes Vers kam über die Lippen:

*Blau Havel, Grunewald,
Grüß euch alle beide,
Grüß und sag, ich komme bald,
und die Tegeler Heide.*

Und dann kam Berlin immer näher und näher, die Helligkeit am Nachthimmel nahm zu, kühler Wind strich um die heiße Stirn, während der Zug durch den Grunewald raste und bei Halensee auf Stadtbahn einbog. Berlin hatte mich wieder. Ein wildes Häusermeer, Asphaltstraßen, wohin man sieht – und doch steigt eine heiße Glückswelle hoch und will fast den Brustkorb sprengen, daß man wieder in der Heimat, daß man zu Hause ist. Seit 1945 ist eine dreiviertel Million Menschen über Deutschland und die ganze Welt zerstreut, die vor Heimweh krank sind nach Preußisch-Berlin. Wahrscheinlich ist es für den Nichtberliner überhaupt nicht faßbar, daß erwachsene Männer am liebsten losheulen würden, wenn sie den Schlagertext im Rundfunk hören: „Ich hab’ so Heimweh nach dem Kurfürstendamm.“

*

Berlin hat in den Jahren 1926 bis 1939 für mich noch eine besondere Bedeutung gehabt. Dort lebte der Mensch, dem ich wohl am meisten zu verdanken habe: Fritz Meier. Meine geistige Entwicklung ist wesentlich durch ihn bestimmt worden.

Fritz Meier hat mir in jahrelangen Gesprächen tiefe Einsichten in Menschen und Welt, in Politik und Religion erschlossen. Er lehrte mich vor allen Dingen eines, daß man hinter die Menschen sehen müsse, hinter das, was sie sagen, wollen und sich vorstellen. „Wenn du weißt, worunter ein Mensch leidet, wo seine Lebenswunde sitzt – jeder Mensch hat seine Lebenswunde –, und andererseits, was ihn beseligt, wofür sein Herz schlägt, dann weißt du auch, ob seine ‚Weltanschauung‘ echt ist.“

Fritz Meier hat mich alle diese Jahre auf meinem Lebensweg begleitet. Es gab keine Tagung der Jugendbewegung, bei der er nicht dabei war und stärksten geistigen Einfluß ausübte. Auch an den Zusammenkünften nach 1933 im jüdischen Raum nahm er, obwohl selber ein gläubiger Protestant, intensiven Anteil und hat den jungen Menschen dort das Wesen des Judentums besser ausgedeutet, als je ein Rabbiner das vermocht hat.

Eine ihm vergleichbare Existenz ist mir nie wieder begegnet. Aber einem anderen Menschen starker Geistigkeit bewahre ich gleichfalls eine dankbare Erinnerung. Es war der Hochschullehrer, der mir am meisten bedeutet hat: Bernhard Groethuysen. Ähnlich wie Romano Guardini war er eine akademische Randexistenz, nur nicht wie dieser ein Priester, sondern ein Bohemien. Groethuysen hatte mit Georg Misch zusammen den Nachlaß Wilhelm Diltheys bearbeitet und herausgegeben; selber hatte er ein bedeutendes zweibändiges Werk veröffentlicht: „Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich im 17. und 18. Jahrhundert“. Als ich ihn Diltheys Einsichten interpretieren hörte: „Der Mensch erkennt sich nur in der Geschichte, nie durch Introspektion“, wußte ich, daß ich meinen Philosophen gefunden hatte, der die Begründung für das gab, was ich seit meinem zwölften Lebensjahre trieb. Durch Dilthey und Groethuysen, der als sein Amanuensis mir viel vom täglichen Umgang mit dem Lehrer berichtet hat, wurde ich für das neue Hochschulfach „Geistesgeschichte“ gewonnen, das in meinen Augen das Erbe der Philosophie angetreten hatte, indem es die Ideen und Weltanschauungen auf dem Hintergrund des geschichtlichen Lebens verstehen lehrte.

Groethuysen dozierte winters immer in Paris und kam nur zu den Sommersemestern nach Berlin. Nach 1933 verzichtete er freilich darauf. In Berlin las er grundsätzlich nur Sonnabend nachmittag von 5 bis 7 Uhr mit anschließendem Seminar bis 9 Uhr, um alle die abzuschrecken, die nicht rein um der Sache willen kamen. Groethuysen hatte einen feuerroten Vollbart, buschige Augenbrauen, hinter denen stechende Äuglein hervorsahen, und trug meist eine geblümete Weste, die über und über mit Zigarettenasche beschmuddelt war. Die Intentionen Hegels und Diltheys habe ich hier begriffen, und sie gingen mir in Fleisch und Blut über. Ich war stolz darauf, nunmehr in einem ungebrochenen Traditionsgang zu stehen und der Dilthey-Schule anzugehören. Dieses Erbe suche ich noch heute, selber Hochschullehrer geworden, sorgfältig zu wahren und an meine Schüler weiterzugeben.

Die Friedrich Wilhelm-Universität Berlin war damals ein Sammelpunkt erlesener Geister und bedeutender Gelehrter. Ich habe in meinen ersten Berliner Semestern 1927 und 1928 noch so überragende Gelehrte wie den alten Adolf von Harnack, einen fast Achtzigjährigen von beinahe unwahrscheinlicher geistiger Frische, und den etwas älteren v. Wilamowitz-Möllendorf gehört, ebenso wie die Philosophen Adolf Lasson und später Nicolai Hartmann, den Nationalökonom Werner Sombart, den Agrarwissenschaftler Friedrich Areboe und viele andere.

Die stärkste Wirkung auf mich hatten aber noch ganz andere Vorlesungen. Es waren die, die von Romano Guardini gehalten wurden, im Vorlesungsverzeichnis in einer besonderen Rubrik geführt, der des „ständigen Gastes“ der Universität Berlin. Guardini war mir in diesem Zeitpunkt kein Fremder mehr, denn ein älterer Freund hatte mich, als ich noch Obersekundaner war, in den Hörsaal 241 im dritten Stock verschleppt, und seither war ich ein ebenso regelmäßiger wie begeisterter Schwarzthörer geworden. Guardini sollte an der Berliner Universität die katholische Weltanschauungslehre vertreten. Aber diese vertrat er so, daß er nicht Wissensstoffe dozierte, auch nicht das kirchliche Dogma auseinandersetzte, sondern daß er lebendige Zwiesprache hielt mit christlichen Gestalten oder mit Gestalten, die am Rande des Christentums standen. Dante, Montaigne, Pascal, Kierkegaard, Hölderlin und Dostojewskij sind in diesen Jahren lebendig geworden – aber aus Räumen gesichtet, die hinter dem Akademischen liegen. Daher ging auch seine Wirkung weit über den Bereich hinaus, den akademische Rede kennt, und eine sonderbare Hörergemeinde fand sich hier zusammen, die durch ein Sensorium für Spirituelles miteinander verbunden war. Diese Vorlesungen waren im Grunde Aussagen über eine neue Form christlichen Glaubens, wie er heute allein zeitgemäß geworden ist: der Glaube in der Reflexion, dessen ständige Leistung darin zu bestehen hat, im Tragen von Zweifeln auszuhalten.

Hier war aus einer sehr modernen Katholizität heraus etwas ausgesprochen, was meinen eigenen Empfindungen und Einsichten entgegenkam. Die Frage nach dem Gottesglauben hatte mich seit meinen ersten bewußten Denkversuchen nie mehr losgelassen. Vom Elternhaus her, das in religiöser Hinsicht indifferent und uninteressiert war, ist mir an religiöser Tradition nichts vermittelt worden; der jüdische Religionsunterricht in der Schule hatte vollständig versagt und mich mit seinem moralinsauen Gesalbader nur abstoßen können. Aber daß ich mit dem Judentum nicht gebrochen hatte, war meinem konservativen Grundinstinkt zu verdanken, wonach jeder Mensch das Lebenserbe, in das er hineingeboren wird, mit seiner Existenz auszufüllen hat, ganz gleich, ob es ihm sympathisch ist oder nicht. Daher habe ich stets viel guten Willen aufgebracht, in Jüdisches hineinzuwachsen und an meinem Teil ein Stückchen Judentum zu realisieren, auch wenn mich beim näheren Kennenlernen jüdische Art und jüdische Menschen oft recht fremdartig berührten.

Den Zugang zum Judentum habe ich eigentlich durch einen gläubigen Lutheraner, Eberhard Beyer, gefunden, der bei Karl Holl und den Seebergs Theologie studierte und mir durch die Jugendbewegung nahegetreten war, als ich noch in der Sekunda saß. Was er am Vormittag im Kolleg gehört und mitgeschrieben hatte, wurde nachmittags an mich weitergegeben. So kam es, daß

wir bald um alle großen Entscheidungen der christlichen Kirche und Dogmengeschichte in einem geistigen Ringkampf miteinander standen, der so geführt wurde, als wäre das alles nicht 500 oder 1500 Jahre her, sondern stünde jetzt diesen Augenblick zur Entscheidung. Und als ich mit Emphase den Standpunkt des Arius in der Christologie, des Pelagius in der Gnadenlehre und des Erasmus hinsichtlich der Willensfreiheit einnahm, rief er aus: „Das ist ja immer wieder ein jüdischer Standpunkt, den du verfichtst!“ Und tatsächlich hat er mich zum Judentum bekehrt, was dem Religionsunterricht mit Sicherheit nie gelungen wäre.

In den Folgejahren versenkte ich mich mit Feuereifer in alles mir erreichbare jüdisch-theologische Schrifttum, um festzustellen, der religiöse Liberalismus des 19. Jahrhunderts habe alle lehrmäßigen Positionen derart aufgeweicht, daß der Glaubensgehalt des Judentums ganz neu durchdacht werden müsse. Ich fand bei diesem Bemühen im ganzen 19. und 20. Jahrhundert nur einen Kronzeugen, der dann auch mein Säulenheiliger wurde: Salomon Ludwig Steinheim. In eigenwilliger Weiterführung Kantischer Positionen hatte dieser Religionsphilosoph, Arzt und Dichter von einem strengen supranationalen Standpunkt aus im Jahre 1835 den ersten Band seiner „Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge“ erscheinen lassen. Seinem Gedanken widmete ich nunmehr mein erstes Buch, das noch während meiner Studienzeit im Jahre 1932 erschien: „Jüdischer Glaube in dieser Zeit, Prolegomena zur Grundlegung einer systematischen Theologie des Judentums“. Es stieß auf allgemeine Ablehnung, weil es sich gegen alle hergebrachten Anschauungen wandte und weder Liberale noch Orthodoxe mit dieser dritten Position etwas anfangen konnten.

Mein klügster Kritiker, Gerhard Scholem, Professor für Germanistik an der Universität von Jerusalem, erklärte in einem „Offenen Brief“, daß ich die Bedeutung des Religionsgesetzes verkürzt und die Verbindlichkeit der Tradition im Judentum völlig verkannt habe, worauf ich ihm erwiderte, daß die traditionellen Zugänge zum Glauben dann nichts mehr nützten, wenn die Wirklichkeit gottlos geworden sei, der Anspruch des Gesetzes ins Leere ginge und es nur noch darauf ankomme, vom säkularisierten Hier und Heute aus auf das Wort der Offenbarung wieder aufmerksam zu werden. Schon in meinem Buche hatte ich vom neuen Typ des „Heidenjuden“ gesprochen, den es freilich nie zuvor gegeben hatte. Aber nie zuvor sei auch ein jüdisches Kind in eine andere Welt hineingeboren worden als in die von den traditionellen Klammern der Thoratreue und der Gottesfurcht eingefasste Gemeinde. Indem ich also den modernen postjüdischen Zustand dem postchristlichen parallelisierte, glaube ich im Ansatz etwas Richtiges gesehen zu haben.

Mein zweites Buch, das ein jüdisch-christliches Religionsgespräch wurde – in meine spätere Geschichte dieser Gespräche habe ich es mit gutem Grund nicht aufgenommen –, kam auf eine sehr merkwürdige Weise zustande. Im Jahre 1931 hatte Hans Blüher, dem ich für seine Bücher über den Wandervogel und den Männerbund Bewunderung zollte, weil er die Gefühlskräfte, aus denen unsere Gruppen lebten, richtig gedeutet hatte, ein Buch veröffentlicht, „Der Aufstand Israels gegen die christlichen Güter“, dessen Lektüre mich tief empörte. Ich setzte mich hin und schrieb in Briefform eine Abwehr und Verwahrung, die die CV-Zeitung, das Organ des „Central-Vereins deutscher

Staatsbürger jüdischen Glaubens“, abdruckte. Daraufhin geschah etwas Unvorhergesehenes. Blüher, der niemals einer Zeitung antwortete, und gar einer jüdischen, setzte sich hin und schrieb eine Erwiderung. Vorher aber erkundigte er sich bei der Redaktion über den Verfasser, und plötzlich ging bei mir das Telefon: „Sie haben es gewagt, mir entgegenzutreten und gar Javes Zorn auf mein Haupt herabzubeschwören. Dafür müssen Sie mir Red’ und Antwort stehen. Ich erwarte Sie zu einem Kampfgespräch, und dann soll es zugehen, wie Ihr Jave es verlangt hat: Auge um Auge, Zahn um Zahn.“ Als ich mich schüchtern erkundigte, wohin ich denn zu diesem Zwecke kommen solle, meinte er: „Zu mir heraus nach Hermsdorf. Sie werden das Haus schon finden, es ist da, wo die älteste deutsche Eiche steht. Übrigens nicht vor 22 Uhr, lieber später, denn vorher werde ich nicht produktiv.“ Nach ein paar Minuten rief er noch einmal an: „Übrigens, Herr Schoeps, Sie sagten doch vorher, daß Sie Student seien und jetzt in Leipzig Ihren Studien nachgingen. Kennen Sie Professor Alfred Jeremias? Mein Freund, der Kaiser Wilhelm, jaja, der deutsche Kaiser hält von diesem Gelehrten große Stücke. Das wollte ich Ihnen nur gesagt haben.“

Nach diesen unerwarteten Telefongesprächen war ich reichlich verblüfft und sah mit einigermaßen zwiespältigen Gefühlen einem entsetzlichen Schlachtfest entgegen. Das Haus mit der alten Eiche hatte ich dann auch nach einigem Suchen gefunden und schellte an einem altmodischen Klingelzug. Dann hörte ich Schritte tratschen, die Tür öffnete sich, und ein schmaler zierlicher Mann mit einem Ziegenbart – aus seiner Lebensbeschreibung erinnerte ich mich, daß Blüher „Die Gestalt“ genannt wurde – leuchtete mir mit einer Lampe ins Gesicht. Ich wurde über eine Treppe in sein Arbeitszimmer hinaufkomplimentiert, er riß die Tür auf, blieb hinter mir stehen und beobachtete die Wirkung, die der sich mir bietende Anblick hervorbringen würde. Der Anblick war in der Tat seltsam. Ich sah einen schmalen langen Tisch, auf dem in Abständen von etwa 50 cm Bierflasche – Kerze – Bierflasche – Kerze – Bierflasche – Kerze aufgestellt waren. An den Längsseiten standen sich zwei Großvaterlehnstühle gegenüber, in die wir uns setzen sollten. An der der Tür gegenüberliegenden Wand hing ein riesiges Bild von Kaiser Wilhelm, gegenüber ein erheblich kleineres Bild von Martin Luther.

Wir haben bis weit in die Morgenstunden gegessen und diskutiert. Blüher schlug vor, wir sollten die uns beschäftigenden kontroversen Fragen in Briefen formulieren, die wir im Laufe eines Jahres aneinander schreiben würden. Zum Schluß solle dann das Ganze als Buch erscheinen, und zwar, was mir weniger gefiel, beim Verleger seiner judengegnerischen Bücher, der Hanseatischen Verlagsanstalt in Hamburg. Im Laufe des Gespräches eröffnete mir Blüher noch, daß ich in seinen Augen der primären Rasse angehören würde – seine Rassentheorie war geistiger Art und unterschied nur zwei über die ganze Welt laufende Rassen: die primäre und die sekundäre – und daß ich ihn an einen alten Freund erinnere, den Grafen XY, der übrigens ein direkter Nachkomme Friedrich Barbarossas sei. Ich fühlte mich ungemein gehoben.

Bald machte ich mich daran, unserer Vereinbarung nachzukommen. Am Ende des Jahres 1932 war das Buch auch fertig. Vom Männerbund über den Bolschewismus bis zur Sinai-Offenbarung war alles in ihm abgehandelt, denn Blüher hatte in seiner geistreich überpointierten Art, die an die Sprung-

haftigkeit Nietzsches erinnert, alle Probleme, die ihn gerade bewegten, in seine Briefe hineingebaut. Selber hatte ich in dem Briefdisput meine Positionen verteidigt, dabei seine Christlichkeit in Frage gestellt und war zu der abschließenden Bemerkung gelangt: „Wiewohl ich noch im Jünglingsalter stehe, weiß ich etwas ganz klar und ganz deutlich, was kein Theologe im Grunde wirklich erklären kann, nämlich dieses: Wenn Gott in seinem gerechten Zorn die sündige Welt bis heute hat nicht untergehen lassen, so kann das nur daran liegen, daß der Herr unendlich viel Humor haben muß. So viel Humor, daß er sogar unser Streitgespräch erträgt, das wir um der Wahrheit willen führen wollten, selbst wenn nun, was ich weder glaube noch wünsche, herausgekommen sein sollte, daß der Herr, der den Himmel und die Erde geschaffen hat, Sie so viel angeht, wie der Jupiter Pluvius Maximus. Aber der Jude weiß: die Wahrheit – der Talmud nennt sie das Siegel Gottes – bewährt sich, und in der messianischen Zukunft wird alles offenbar, und es wird entschieden sein, welches Wort im Namen des Herrn geredet und welches nicht im Namen des Herrn geredet ist. Über unser beider Gespräch aber entscheidet niemals unser Leserpublikum – das Leserpublikum ist immer ‚Niemand der Kundbare‘ (Hamann) –, sondern die Wahrheit, die für jeden Menschen das Gericht ist. In unserem Äon ist die Wahrheit stets eine verborgene Qualität. Sie ist das Geheimnis, das sich dem enthüllt, der ihre Chiffreschrift zu lesen versteht, die sie in die Geschichte eingegraben hat.“

Das Buch hatte ein seltsames Schicksal, das in der Geschichte des Buchhandels wohl einzigartig ist: es erschien gegen den 20. Januar 1933. Vier Wochen später begann der eigene Verlag, dem es unbehaglich wurde, gerade jetzt einen jüdischen Autor zu haben, sein Produkt zu boykottieren und es aus dem Buchhandel zurückzuziehen. Es waren nicht allzu viele Exemplare verkauft worden, und heute werden im Antiquariat für den „Streit um Israel“ hohe Preise bezahlt. Einer der wenigen Kritiker, Wilhelm Stapel im „Deutschen Volkstum“, hatte richtig prophezeit: „Kenner und Liebhaber absonderlicher Dinge werden sich noch nach Jahrzehnten um den Besitz dieses Büchleins schlagen.“

Für mich hatte die Sache noch ein ärgerliches Nachspiel: Blüher war inzwischen von seinen Freunden klagemacht worden, daß er aus dem Streitgespräch nicht unbedingt als Sieger hervorgegangen sei, was ihn zu einem säuerlichen Brief an mich veranlaßte, in dem er sich erheblich im Ton vergriff. Ich brach daraufhin jede Verbindung ab und lächelte etwas maliziös, als mir Karl Barth sein Beileid dazu aussprach, daß ich Teilnehmer einer Irrfahrt durch Blühers theologische Walpurgisnacht geworden sei.

Hans Blühers geistiger Bedeutung habe ich mich nicht verschlossen; er war einer der wenigen Menschen dieser Tage, die den Mut aufbrachten, mit eigenen Augen zu sehen, statt durch die Brillengläser anderer, und selbständig zu denken – auch auf ungewohnten Bahnen, die mit Gestrüpp bewachsen sind. Das Beste hat er selber über sich ausgesagt, wenn er einmal schrieb: „Mein Denken stammt nicht aus dem Gedachten. Ich bin noch zur Hälfte Wald.“ Außerdem hatte er den Mut, Konsequenzen zu ziehen, und so mußte man bei ihm stets auf Unvorhergesehenes gefaßt sein. Etwas von mir Unvorhergesehenes und ganz Unerwartetes war eine Begegnung fünf Jahre später: Ich komme aus der Preußischen Staatsbibliothek Unter den Linden und will

durch den nieseligen Oktoberabend zur Untergrundbahn gehen, als ich hinter mir auf der Promenade meinen Namen rufen höre. Da ist es Blüher, der mich unter den Arm nimmt und in Habels Weinstuben verschleppt. Dort in der gemütlichen Ecke unter dem Bild Friedrich Wilhelms des IV. eröffnete mir Blüher, daß er mir seit Monaten schon etwas sagen wolle. Es sei dieses: Wenn die Deutschen sich so benehmen, wie sie sich benehmen, dann wolle er mit diesem Volke nichts mehr zu tun haben. Selbst den Antisemitismus hätten sie auf den Hund gebracht. Er erwäge geradezu die Möglichkeit, zum Judentum überzutreten, da primäre Rasse nur noch hier zu finden sei. – Ich mußte meine ganze Überzeugungskraft aufbieten, um ihm das positive Christentum als echte Gegenposition zum Nationalsozialismus zu empfehlen, die ihm zuletzt doch wohl gemäßer sei. Das Gespräch schloß mit seiner dringenden Bitte, ihn doch an einem Abend der nächsten Woche aufzusuchen, auf dem ich interessante Menschen kennenlernen würde. Ich ging auch mit Fritz Meier zusammen hin, und es wurde ein schier unvergeßlicher Abend.

Das mir schon bekannte Zimmer war gefüllt mit Menschen. Pfarrer – evangelische und katholische –, Leute mit bürgerlichem und adligem Namen waren versammelt. Dann wurde ich auch dem Dichter Eberhard König vorgestellt, der erst vor einigen Wochen vom Führer persönlich die Goethemedaille erhalten habe, wie mir ein Teilnehmer grinsend ins Ohr flüsterte. Allmählich trat Ruhe ein, Eberhard König schlug an sein Glas und begann die Begrüßungsansprache mit den Worten: „Meine Herren, ich eröffne die heutige Zusammenkunft der Deutschen Freiheitspartei Berlin/Nord.“ Es waren dies alles Menschen der bürgerlich-nationalen Bildungsschicht, früher den Volkskonservativen oder auch dem Herrenclub nahestehend, die jetzt durch einen geradezu abgründigen Haß gegen den Nationalsozialismus vereinigt wurden. Ich war auf eine der Zellenbildungen gestoßen, die sechs Jahre später in die Bewegung des 20. Juli eingemündet sind.

Als ich wenige Wochen darauf in die Emigration gehen mußte, nahm ich das Wissen darum mit, daß es einen deutschen Widerstand gab – nur saß er überwiegend rechts und nicht links in der sozialistischen Arbeiterschaft, wie sich das die Emigranten meistens vorstellen. Blüher gab mir in den Kriegsjahren immer wieder Lebenszeichen, und nach meiner Rückkehr haben wir uns bis zu seinem Tode im Frühjahr 1955 noch mehrfach gesehen. Der Dichter Eberhard König aber wurde in den Maitagen 1945 das Opfer einer russischen Maschinenpistole, als der alte Mann mit zwei Eimern auf die Straße trat, um von einer Pumpe Wasser zu holen.

*Unser Wissen sinkt mit uns ins Grab, unser Glaube
geht mit uns in die Herrlichkeit.*

Rudolf Alexander Schroeder

Große deutsche Familien XIV:

Die Schlatter-Zahn-Tiburtius

Es war im Frühsommer 1955, als sich bei einer reizvollen Feier in der Eichengalerie des Charlottenburger Schlosses, mit der der Senator für Volksbildung in Berlin eine Tagung der Geschichtslehrer Deutschlands beendete, beim abendlichen Lustwandeln unter den hohen Bäumen des Parks die Gelegenheit ergab, den so vieles wissenden, aber auch so viel beschäftigten Professor Tiburtius nach den Abkünften und Zusammenhängen seiner Familie zu befragen. Wie denn Dr. Franziska Tiburtius, eine der beiden ersten deutschen Ärztinnen, da hineingehöre; wie es um die Beziehungen zu den Schlatters, dieser großen schweizerisch-deutschen Theologenfamilie, stünde und ob da nicht etwa auch noch die Zahns, ebenfalls Theologen, hinzugehörten? Das war nun ein ziemlich umfangreicher Themenkomplex, den man da angeschnitten hatte, und weder der Befragte noch die Fragende waren gesonnen und in der Lage, ihn sogleich, zwischen Rauchs Grabmal der Königin Luise und dem kerzenschimmernden Eichensaal, „systematisch“ und mit Stammbäumen abzuhandeln. Die wenigen anekdotischen Lichter aber, die der Professor – der noch kurz zuvor den auswärtigen Gästen mit einer seiner aphoristisch-lockeren Ansprachen einen Begriff von der seinerzeit durch Sophie Charlotte und ihren Philosophenfreund Leibniz geschaffenen Atmosphäre Charlottenburgs vermittelt hatte – seiner Ahnengeschichte aufsetzte, die skizzenhaften Umrisse, mit denen er aus dem Handgelenk einige Gestalten verlebendigte: den Schweizer Reformator Vadianus, die kinderreiche Urmutter Schlatter – „die Großmutter meiner Großmutter“ –, ihre als Pfarrfrau nach Pommern verschlagene Tochter Kleofea, schließlich der Hinweis auf Franziska Tiburtius' reichhaltige „Lebenserinnerungen“: dies alles genügte schon, um eine Ahnung von dem menschlichen und geistigen Reichtum zu bekommen, der sich auch hier wieder einmal von einer einzigen Familie und ihren Verzweigungen her auftun würde.

Bald darauf wurde es aber auch möglich, den Stammbäumen näherzukommen. Zwischen zwei Ausschußsitzungen im Berliner Rathaus zu Schöneberg fand der Senator Zeit, sie samt einiger Familienliteratur zu kommentieren, und wiederum war es Kleofea, die er beschwor und von der er etwas Charakteristisches zum besten gab: wie sie, die Schweizer Erzieherin im Gräflich-Stolbergischen Hause zu Peterswaldau in Schlesien, dort den Hauslehrer Adolf Zahn kennengelernt hatte und in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ihm als junge Pfarrfrau in die Gemeinde Mützenow in Pommern gefolgt war, wo es viel „Erweckte“, viel Schwarmgeister gab (bis hin zum „Zungenreden“), gegen die der neue Pfarrherr auf Wunsch des rationalistischer gesonnenen Berliner Konsistoriums vorgehen sollte. Als sie gerade einmal auf dem Hühnerhof beschäftigt war, wurde ihr ein Brief eben dieser Behörde an den abwesenden Pfarrer überbracht, dessen Inhalt sie auf Grund vorangegangener Erfahrungen wohl erraten mochte, so daß sie hinten-

drauf schrieb: „Sintemalen die Herren Synodalen von Saufen und Fressen mehr verstehen als von unseres Herren Wort, will ich diesen Brief meinem lieben Mann lieber nicht aushändigen. Kleofea Zahn, geb. Schlatterin.“

Der Pastor Adolf Zahn hat dann noch etliche Jahre hindurch zwischen seiner Gemeinde und der Behörde einen schweren Stand gehabt; schließlich durfte er sich als Superintendent im Pfarrhaus zu Giebichenstein bei Halle eines ruhigen Lebens erfreuen. Dort auch wandte er, der übrigens in Pommern mit Reinhold von Thadden Freundschaft geschlossen und zusammen mit ihm die „Kreuzzeitung“ begründet hatte, sich der Kohlbrüggesehen Richtung zu, einer die Prädestination in den Mittelpunkt rückenden Lehre, die ihn und seine Frau vom Luthertum wegführten. Auch sein Sohn Dr. theol. Adolf Zahn (1834–1900) ergab sich dieser theologischen Anschauungsweise: er wurde später reformierter Domprediger in Halle. Seine Frau, Pauline von der Heydt, holte er sich aus dem reformierten Wuppertal.

Mehr als ein Menschenalter später, gegen Ende des Jahrhunderts – auch das wurde im Schöneberger Rathaus gestreift –, hat es dann in der theologenreichen Familie eine seltsame Parallele zu Pastor Adolf Zahns schwierigem Auftrag gegenüber den Schwarmgeistern gegeben: als nämlich der Theologe Adolf Schlatter, ein Sohn von Kleofeas jüngerem Bruder Hektor Stefan Schlatter in St. Gallen, nach Berlin berufen wurde als eine Art „Strafprofessor“ gegen den liberalen Harnack und gegen Pfeiderer. Der preussische Geheimrat, der den neuberufenen Professor darauf abfühlte, ob er auch „positiv“ genug gesonnen sei, bekam die Antwort – in der viel von Kleofeas gläubigem Selbstbewußtsein mitschwingt –: „Ich stehe nicht auf, sondern unter der Bibel.“ Adolf Schlatter (1852–1938) ist dann einer der bedeutendsten protestantischen Theologen zu Beginn unseres Jahrhunderts gewesen, von 1898–1922 lehrte er in Tübingen und sammelte viele Schüler um sich, zu denen u. a. Karl Barth gehörte. Von seinen zahlreichen wissenschaftlichen Veröffentlichungen sind „Das christliche Dogma“ (1911), „Die christliche Ethik“ (1914) sowie sein Kommentar zu den Korintherbriefen (1934) am bekanntesten geworden.

Natürlich war im Schöneberger Rathaus auch von den Tiburtius' die Rede, von dem ungewöhnlichen Namen zumal, mit dem sich Dr. Franziska Tiburtius – eine Cousine von Joachim Tiburtius' Großvater – während ihrer Kindheit auf Rügen nicht ganz wohl fühlte. „Das klang ja ganz anders als die Ewerts, Döhns, Langes, Schmidts, Schumachers, Wulfs, die auf den benachbarten Gütern wohnten“, seufzt sie in den „Erinnerungen einer Achtzigjährigen“ (2. Aufl. Berlin 1925, C. A. Schwetschke und Sohn). Launig berichtet sie dann davon, in welchen Zusammenhängen ihr der eigene Name auf einer Italienreise begegnet sei: Wie man ihr dort einen Räuber Tiburzio, der vor einigen Jahrhunderten in den Abruzzen sein Unwesen trieb, als Ahnherrn zugebracht habe, aber auch den hl. Tiburtius, der lange Zeit in Germanien gewirkt hat und von dem es in Santa Cecilia in Trastevere ein Mosaikbild gibt, das ihn zusammen mit seinem Bruder, dem hl. Valens, und seiner Schwägerin, der hl. Cecilia, darstellt. Wahrscheinlich aber, so mutmaßt Franziska, liege hier eine der häufigen Latinisierungen eines deutschen Namens, und zwar Dietberts, vor: „Im Matrikelbuch der Universität Greifswald kommt der Name schon 1587 vor und findet sich in den folgenden Jahr-

hundertn häufig – alles Theologen oder Juristen“ („Erinnerungen“, S. 23). Erst in jüngster Zeit aber, durch die Verhehlchung von Kleofeas Enkelin Kleofea Mühlmann mit dem Geheimen Baurat Fritz Tiburtius zu Danzig († 1912), mündet die Familie Tiburtius in die große Schlatter-Zahn-Familie ein, und so ist es denn angebracht, von dieser Seite her zunächst einmal zu den Ahnen des Senators zurückzugehen.

Es ist die markante Gestalt des Reformators von St. Gallen, Joachim von Watt (1484–1551), der wir hier zur Humanistenzeit begegnen, in der er sich den Namen Vadianus zulegte. Der Schweizer Pfarrer Johannes Ninck – Sohn des Pastors an der Ansgarkapelle zu Hamburg Carl Ninck († 1887) und von mütterlicher Seite her ein „Vadianide“ in der 13. Generation (in die 12. Generation gehört übrigens Graf Zeppelin, während der Berliner Senator bereits die 14. Generation repräsentiert) –, dieser Nachkomme hat dem Schweizer Ahnen ein Lebensbild gewidmet: „Arzt und Reformator Vadian. Ein Charakterbild aus großer Zeit“ (Buchhandlung der Evangelischen Gesellschaft St. Gallen, 1936).

Joachim von Watt entstammte dem Hause des hochangesehenen St. Galler Ratsherrn, Stadtrichters und Kaufmanns Lienhart von Watt (1457–1520). In seinem Geburtsjahr tritt das seit längerem schwebende Zerwürfnis seiner Heimatstadt (St. Gallen war freie Reichsstadt seit 1212) mit dem Abt des berühmten Benediktinerklosters in ein akutes Stadium ein, denn das Kloster hatte seine geistliche und literarische Glanzzeit der Notker und Ekkeharde überschritten und war mehr und mehr zu einem den freien Schweizerring hemmenden politischen Machtfaktor geworden. Als 17jähriger Jüngling, der solchen heimischen Geist schon bewußt miterlebt hat, bezieht Watt die Hochschule in Wien, der Stadt, die durch Kaiser Maximilian im Zenit ihrer humanistischen Blüte steht. Der berühmte Dichter Conrad Celtes, der Gelehrte Johannes Cuspinianus (sein und seiner Gemahlin herrliches Bildnis aus der Hand Lucas Cranachs gehört zu den Glanzstücken Oskar Reinharts in Winterthur!) und noch viele andere Humanisten sind dort seine Lehrer, aber bald überflügelt er sie alle, er wird selbst zu einem „Fürsten der Humanisten“. Aber obwohl er dort geliebt, gepriesen und geehrt wird – 1514 empfängt er vom Kaiser persönlich die damals höchste Auszeichnung: er wird durch Lorbeerkranz und goldenen Fingerring zum Dichter gekrönt –, obwohl er 1517 noch Rektor der Universität wird und man ihn auf jede Weise zu halten versucht, verläßt Vadianus 1518 die Stätte so früher und so großer Erfolge und geht, sich den bestürzten und trauernden Freunden durch eine Art Flucht entziehend, zurück in seine Heimat St. Gallen. Er hatte seine umfassenden Studien in Wien noch mit der Erlangung der Doktorwürde für die Arzneykunde gekrönt. Nun verlangte es ihn, „einen bestimmten Wirkungs- und Lebenskreis aufzusuchen“, und die Möglichkeit dazu erblickte er nur in seiner Heimat. „Das Jahr 1517 läutete mit dröhnendem Schall eine große Zeit ein“, schreibt Johannes Ninck, „... eilt nicht bei Kriegsausbruch jedermann in sein Vaterland, die Reihen der Kämpfer ihm zu verstärken? ... Im Jahre 1518 wird Zwingli von Einsiedeln an das Großmünster in Zürich berufen, und im gleichen Jahre tritt der gleichaltrige Gesinnungsgenosse Vadian in St. Gallen auf die Stätte seiner künftigen Kämpfe und Siege“ (Ninck, S. 18/19).

Vadian ist für seine engere und weitere Schweizer Heimat als Stadtarzt, als Ratsherr und langjähriger Bürgermeister, als Redner und Geschichtsschreiber von Wichtigkeit geworden; die entscheidendste Prägung aber empfing St. Gallen durch den Theologen und kirchlichen Erneuerer. Unter seinen Augen und unter seiner Führung schwoll die evangelische Bewegung empor, er selber hatte sich ihr ganz geöffnet und gab sich bis in die letzten Lebensjahre einem intensiven Studium der Bibel hin. Er trat in Briefwechsel mit Luther, von dessen – für schweizerisches Verständnis noch viel zu katholischer – Sakramentslehre er jedoch zusammen mit Zwingli völlig abrückte; er war der Mitveranlasser mehrerer theologischer Disputationen, er sah sich aber auch schon in den Anfängen der reformatorischen Strömungen gezwungen, eine von seinem Schwager Konrad Grebel entfachte Wiedertaufbewegung an Zwinglis Seite scharf zu bekämpfen.

Auf eine harte Probe allerdings wurden sein theologisches Gewissen und seine Freundschaft zu Zwingli gestellt, als dieser Vadians Schwiegervater, den Züricher Ratsherrn Jacob Grebel, anklagte, päpstliche Jahrgelder genommen zu haben, und den alten Mann mit dem silberweißen Bart am 30. Oktober 1526 auf dem Fischmarkt zu Zürich mit dem Schwerte hinrichten ließ. Zwingli suchte sich für diese schmachvolle Handlung, die ihm von vielen verübelt wurde, besonders Vadian gegenüber zu rechtfertigen; der hüllte sich lange in Schweigen, um später seiner Freundschaft für Zwingli nur noch „gemesseneren“ Ausdruck zu geben.

1527 war in St. Gallen unter Vadians Einfluß die Abendmahlsfeier „nach Zwinglis Lehre und Gebrauch“ eingeführt worden; im Januar 1528 wurde im Anschluß an das unter Vadians Vorsitz geführte Religionsgespräch zu Bern die Lossagung von der bischöflichen Herrschaft und die Errichtung evangelischer Landeskirchen beschlossen. Da sich das Kloster St. Gallen nicht freiwillig ergab, erfolgte der Klostersturm vom 23. Februar 1529 unter der Leitung des Bürgermeisters Vadian. Anfänglich versuchte Vadian durch das Verbot, nicht mehr als das „Götzenwerk“ auf den Altären anzutasten, den Bildersturm einzudämmen, aber wie überall wurde in jenen entsetzten Tagen heiligstes und kostbarstes Gut auch in St. Gallen zerstört, und es läßt sich nicht leugnen, daß auch der feingebildete Humanist und Kunstfreund sich solcher Zerstörung freute. Doch war es ihm zugeordnet, auch noch den Gegenschlag zu erleben: In der Schlacht bei Kappel, 11. Oktober 1531, wurde der Evangelische Bund, der Zürich, St. Gallen, Konstanz, Bern, Biel, Mühldhausen und Basel umfaßte, durch die unter den Zugern geeinten katholischen Heere vernichtend geschlagen; Zwingli ließ sein Leben dabei. Der Abt von St. Gallen kehrte zurück, das geistliche Fürstentum wurde wiederhergestellt, und in viele Teile der soeben reformierten Schweiz zog auch der katholische Glaube wieder ein.

In St. Gallen selbst wurde die Unantastbarkeit des evangelischen Bekenntnisses innerhalb der Bürgerschaft, der der Besuch der Messe im Münster bei Strafe untersagt blieb, durch Vadian gesichert. Vadian fand sich durch diese Ereignisse in eine große Krise gestürzt; wie sehr ihn die Fragwürdigkeit des „aus Zwinglis Ratschlag“ entstandenen Glaubens- und Bruderkrieges beschäftigte, geht aus mancher Tagebuchnotiz jener Zeit hervor. Daran jedoch, daß es richtig sei, das Wort Gottes durch eine weltliche Obrigkeit sowohl zu

verkünden wie auch zu verteidigen, mithin an der Identität von Staat und Kirche ist er nie irre geworden. Er nahm die Kappeler Niederlage als göttliche Strafe für Undankbarkeit und Übermut seiner Partei hin. Das 18. Jahrhundert brachte mit dem Toggenburger Krieg (1712) und dem Vertrag zu Baden (1718) die Fortsetzung jener Religionskriege; die Herrschaft des St. Gallener Abtes wurde 1798 durch das Einrücken der Franzosen beendet, 1805 hob der Große Rat des inzwischen geschaffenen Kantons St. Gallen das Kloster in aller Form auf und verteilte sein Vermögen. In diese Säkularisierung also mündete eine Bewegung ein, die wahrlich nicht auf die Schweiz, geschweige denn auf St. Gallen beschränkt war, aus deren entscheidenden Anfängen aber ein Mann wie Vadian nicht wegzudenken ist.

In seinen zwei letzten Lebensjahrzehnten betätigte sich Vadian, der nach Zwinglis Tod und nach der Niederlage von Kappel zum „Vater des Vaterlandes“ der Reformierten geworden war, als Geschichtsschreiber. Er verfaßte zunächst ein lateinisches Werk über die alten Mönchsorden und Klöster Deutschlands, danach eine deutsch geschriebene Schweizer Chronik, in der er insbesondere der Geschichte St. Gallens nachgeht. Vadian starb nach längerer Krankheit am 6. April 1551, betrauert von seinen Freunden in allen evangelischen Landen. Melanchthon nannte ihn einen „hellen Morgenstern“. Seiner Vaterstadt vermachte er seine Bibliothek, die sein Stolz war, sie bildet unter dem Namen „Vadiana“ den Kern der stattlichen St. Gallener Stadtbibliothek. In der ihm zu Ehren angebrachten Inschrift werden die Bürger ermahnt, „nach dem Vorbild und Beispiel des Stifters eure Studien zu gestalten und dankbaren Gemütes solche Güter zu benützen, in denen dieser hochedle Mann so glücklichen Erfolg gehabt hat“.

In seinem Haus „Zum tiefen Keller“ war Joachim von Watt aus der Ehe mit der Züricher Bürgerstochter Martha Grebel ein einziges Kind, die Tochter Dorothea, das zärtlich geliebte „Durli“, geboren worden (1532–1603). 1544 hatte der Vater sie dem „rechtschaffenen“ Kaufmann Laurenz Zollikofer aus St. Gallen vermählt, dem ältesten Bruder des Erben von Schloß Altenklingen, aus der „roten Linie“ des alten Zollikofer-Geschlechts. Johannes Ninck zählt auf, daß seine Urahne Dorothea Watt-Zollikofer 11 Kinder gebar und 65 Enkel und 11 Urenkel erlebte, zusammen 87 Nachkommen, zu denen sich noch 51 Gatten der Kinder und Enkel gesellten. „Als sie am 28. Juni 1603 starb, zählte ihre Familie weit über hundert lebende Glieder“ (Ninck, S. 232).

Der mittlere Sohn des Durli und des Laurenz Zollikofer, wiederum ein Laurenz, den Kaiser Rudolf adelte, hatte 13 Kinder. Sein Sohn Cornelius, der nun die Stammlinie zu den Schlatters hin fortsetzt – um die wir uns innerhalb der mannigfachen Zollikofer-Verzweigungen allein kümmern wollen –, hatte deren 9, dessen Sohn Daniel 15. In der nächsten Generation finden wir bei einem Georg Joachim Zollikofer wiederum 13 Kinder und bei dessen Sohn David Anton 8, deren fünftes Anna Barbara Zollikofer (1734–1810) war. Mit ihr haben wir, genau 200 Jahre nach dem Durli, das diese kinderreiche Familie begründete, die erste uns näher angehende „Schlatterin“ vor uns, zugleich die Frau, die dem einst blühenden, damals jedoch in Verfall begriffenen St. Gallener Leinwandhandel zu einem neuen Aufschwung verhalf. Sie hatte davon erfahren, daß sich in einem benach-

barten Kurort eine Gräfin aufhielt, die man in Musselin stecken sehe; sie fuhr dorthin und bestach, weil die Gräfin selber ihr das Anschauen der Arbeit verwehrt hatte, kurzerhand die Kammerfrau, machte sich ein kleines Muster davon und hatte am nächsten Morgen die „Tamburinstickerei“ zustande gebracht. Sie sammelte junge Mädchen um sich und verbreitete die neue Art des Stickens mit solchem Erfolg, daß dadurch bis in unser Jahrhundert hinein ein Hauptindustriezweig von St. Gallen und Appenzell begründet wurde. Anna Barbara Zollikofer verheiratete sich aber auch, und zwar mit Johannes Schlatter (1729–1813), Richter und Kaufmann zu St. Gallen, Besitzer des Geschäftshauses „Hinter dem Turm“, dessen Geschlecht seit dem 15. Jahrhundert in St. Gallen nachweisbar ist.

Nicht die Erfinderin der St. Galler Leinwandstickerei ist mit „Mutter Anna Schlatter“ gemeint, sondern Anna Bernet, ihre Schwiegertochter: ein ungewöhnlicher Charakter auch sie, und auf andere Weise als Anna Barbara Zollikofer voller Bedeutung nicht nur für ihre eigene große Familie, sondern für ihr Land und ihre Epoche. Sie ist eine jener großangelegten, tief frommen und aus ihrer Frömmigkeit auf Menschen einwirkenden Naturen gewesen, die allem, was ihnen begegnet, ihren Stempel aufprägen; nach dem Urteil eines ihrer Nachfahren, eben des Johannes Ninck, hat sie „ihrem ganzen Geschlecht die rechte Bahn gewiesen“. Man darf sie, der religiösen Situation ihrer Zeit entsprechend, als Pietistin bezeichnen. Als solche stand sie in persönlichem und brieflichem Austausch – sie war eine große Briefschreiberin! – mit Lavater, Jung-Stilling, Bischof Sailer, Gessner, de Wette, Boos und vielen anderen. Sie nannte diese Verbundenheit die „Gemeinschaft der Heiligen, ein der Welt unbekanntes Friedensreich, dessen König die Glieder im stillen zusammenführt“. Und einmal schreibt sie: „Ich möchte von allen christlichen Menschen etwas wissen, weil ich alle so sehr liebe und es getrost hoffe, auch einmal von allen geliebt zu werden“ (Ninck, Anna Schlatter, S. 69). Sie wurde aber nicht immer und von allen geliebt: die strengen Forderungen und Maßstäbe, die sie für sich selbst, aber auch für die andern hatte, ihre religiöse Aufrichtigkeit machten sie oft unbequem; auch – oder gerade – ein Teil ihrer Kinder hat sich auf eigene religiöse Bahnen begeben. Um 1816 führte sie ihr Drang, „von allen christlichen Menschen etwas zu wissen“, mehrmals in Reisewagen durch Deutschland, in den bayerischen Kreis des Barons Gumpenberg, zur Brüdergemeinde in Königsfeld im Schwarzwald („Ich dürfte nie Mitglied einer Brüdergemeinde werden, weil ich 100 Ausdrücke ihrer Gesänge nicht in Wahrheit mitsingen könnte“), ins Wuppertal, wo sie den berühmten Gottfried Daniel Krummacher predigen hörte und sich mit der Familie von der Heydt befreundete (aus der sich ein Enkel später die Frau holen sollte). Ihr die Menschen auswählender Blick war „ohne Schwärmerei“, ohne „frommes Selbstgefühl“, voll gesunden Menschenverstandes und natürlicher Sicherheit. Einmal empfing sie den Besuch der frommen Herzogin Henriette von Württemberg, Mutter der Königin, und ihrer Tochter, die von ihr ohne Titulaturen, nur als „Schwestern in Christo“ benannt werden wollten. Darauf ließ Anna sich nicht ein: „Es bindet mich mehr, wenn ich mit den Großen auf Erden traulich umgehen soll, lieber begegne ich ihnen mit Ehrfurcht – an ihnen aber freute mich die Demut sehr“ (Ninck, S. 78).

Anna Bernet (1773–1826) entstammte einem seit Jahrhunderten in St. Gallen ansässigen „kernhaften“ Geschlecht, aus dem viele Richter und Bürgermeister hervorgegangen sind. Ihr Vater, Kaspar Bernet, führte zusammen mit einem Bruder das vom Vater übernommene Geschäft (Musselinfabrikation) weiter, er war verheiratet mit Kleofea Weyermann, Tochter eines Meisters der Weberzunft, die den ungewöhnlichen Namen an einige Töchter der nachfolgenden Generationen weitergab. Als Anna Bernet Hektor Schlatter (1766 bis 1842), den einzigen Sohn von Anna Barbara Zollikofer-Schlatter, heiratete, tat sie diesen Schritt nach langen Kämpfen; denn obwohl sie ihn liebte, erblickte sie darin ein großes Hindernis, daß er nicht von der gleichen (pietistischen) Frömmigkeit beseelt war wie sie. „Er denkt mehr in Zollikofers Art, aber er denkt selbst“, schrieb sie, kritisch-aner kennend, ihrer Freundin Nette, der Tochter Lavaters, die den Dichter Gessner heiratete. Dennoch wurde die Ehe sehr glücklich, wohl nicht zuletzt deshalb, weil der zartere, verschlossener Hektor Schlatter, der allerdings die „Neugeburt“ nicht vollzog, die seine Braut ursprünglich von ihm verlangte, weil also dieser selbstlos und sicher in sich ruhende Mann seine Frau gewähren ließ und ihr auf ihren Wegen in liebender Zurückhaltung folgte. Sie schenkte ihm in 17 Jahren 13 Kinder, von denen 3 früh starben. Die übrigen 10 samt einem Sohn Johannes aus einer ersten kurzen Ehe ihres Mannes zog Anna Schlatter nicht ohne Mühe auf, da sie gar nicht von Natur her eine Kindermutter war und sich sogar, wegen ihres heftigen Temperamentes, für eine schlechte Erzieherin hielt. Aber sie holte sich alle Kraft aus dem Gebet: „... ich denke immer, niemand hat einen Heiland nötiger als wir Mütter, die die Sünden all unserer Kinder mitsamt ihren häßlichen Folgen Tag und Nacht mit sich herumtragen. Ich kann oft kaum für mich beten, so viel habe ich für meine Kinder zu beten, und oft mag ich nur für mich beten, weil ich’s ihnen erst besser vormachen möchte“ (aus einem Brief an Nette Lavater, Ninck, S. 54).

Die jüngste Tochter Christine Klein-Schlatter (1811–1895), „verkörperte aus reinsten den Geist ihrer längst entschwundenen Mutter“. So urteilt Johannes Ninck, der damit seine Großmutter charakterisiert; denn ihre Tochter Anna heiratete den Pfarrer Carl Ninck in Hamburg, den wir bereits erwähnten. Christine hatte in dem Barmer Hause ihrer ältesten Schwester Babette den schwäbischen Kaufmann Karl Friedrich Klein kennengelernt, mit dem sie sich dann verband und der zu einem der angesehensten und wohlhabendsten Fabrikanten des Wuppertales wurde. Solche Wohlhabenheit war eigentlich gegen die Neigungen seiner Frau, der der Gatte ein stattliches neues Haus förmlich aufdrängen mußte, die auch ihr langes Leben hindurch inmitten der rheinisch-westfälischen Industrie in einem gastfreien offenen Hause eine bescheidene Schweizer Frau mit Spitzenhäubchen blieb. Beide Ehegatten aber taten viel Gutes. Die Freundschaft mit Pastor Fließner in Kaiserswerth regte sie zum Bau von Kleinkinderschulen an, 1836 gründete Klein den ersten „Jünglingsverein“ in Wuppertal. Als Presbyter seiner Gemeinde half er mit bei der Errichtung eines Waisenhauses, als Mitglied der nach 1848 gegründeten Evangelischen Gesellschaft war er beteiligt an der Gründung des ersten christlichen Gymnasiums, das in Gütersloh errichtet wurde. Ein Erziehungshaus für die Missionarskinder der Rheinischen Mission, ein Vereinshaus samt Hospiz, eine „Herberge zur Heimat“ in Barmen folgten:

alles Ausdruck eines tätigen christlichen Lebens, in dem Anna Schlatter ihre Intentionen verwirklicht gefunden hätte. Gleich der Mutter schrieb Christine nach allen Seiten hin viele Briefe, und sie dichtete auch wie jene: für ihre Kleinkinderschule entstand einmal das bekanntgewordene Kinderweihnachtslied: „Sei uns mit Jubelschalle, Christkindlein, heut begrüßt“. Die Fabrikantenfamilie Klein, durch zwei Söhne und deren Kinder fortgepflanzt, ist heute noch in Barmen vertreten.

Auch die Nachkommen der Babette Röhrig (1795–1842), Anna Schlatters ältester Tochter, und des Fabrikanten Friedrich Wilhelm Röhrig sind in Barmen (aber auch im übrigen Deutschland) zu finden; einer der Bedeutendsten unter ihnen ist Babettes Tochtersohn Johannes Burckhardt (1853–1914): man darf ihn, den Großstadtpfarrer in Berlin, vielleicht als ein evangelisches Gegenstück zu Carl Sonnenschein bezeichnen. Unendlich viel verdankt ihm die Mädchenfürsorge, die er ins Leben rief, eines der Berliner Heime trägt deshalb seinen Namen.

Zu Beginn des Jahrhunderts wurde Anna Schlatters vierte Tochter geboren: Anna (1800–1853), ein feines und empfindliches, „bisweilen allzu selbständiges“ Mädchen, das sich als 21jährige in das Gräflich von der Gröbensche Haus nach Breslau als Erzieherin begab, mit der Familie nach Berlin übersiedelte und dort den jüngeren Bruder des Bräutigams ihrer Schwester Kleofea kennenlernte: Franz Ludwig Zahn (1798–1890), eine der originellsten Persönlichkeiten unter Anna Schlatters Schwiegersöhnen. Er war das fünfte der 13 Kinder aus dem Thüringer Pfarrhaus, von dem bereits die Rede war; er hatte anfangs Jura studiert, aber aus „Ekel an den Mein-und-Dein-Händeln“ umgesattelt zur Theologie, wobei er nicht das Prediger-, sondern das Lehramt ins Auge faßte. Er hatte damit seine Gaben und Aufgaben richtig begriffen: nachdem er, berufen von dem geistvollen sächsischen Minister Detlev v. Einsiedel, zuerst in Weißenfels, dann in Dresden Direktor des Lehrerseminars gewesen war, erschloß sich (1832) ihm und der Schlatter-Tochter an seiner Seite ein ideales Wirkungsfeld in dem Lehrerseminar zu Moers am Niederrhein, das seit dem Tode seines Gründers Diesterweg verwaist war. Franz Ludwig Zahn wurde hier zu einem neuen Pestalozzi: voll Einsicht, voll pädagogischer Phantasie, voll schöpferischer Tatkraft erweiterte er das Seminar auf dem von ihm erworbenen Landgut in Fild um eine Präparandenanstalt, um die künftigen Lehrer schon in den Entwicklungsjahren richtig zu bilden (siehe hierzu Ninck, Anna Schlatter, S. 161 ff.; ferner: Ludwig Zahn, Ges. Schriften, hrsg. von Rektor D. Horn, Gütersloh, Bertelsmann, 1906).

Weit über seine Anstalten hinaus wirkte Zahn ins Volk hinein: jahrzehntelang schrieb er eine „Dorfchronik“, gründete die „Rheinische Schulbuchhandlung“ und verfaßte Biblische Historien, die mehr als 150 Auflagen erlebten (eine illustrierte Ausgabe schmückte Ludwig Richter mit Zeichnungen). Es lag nahe, daß beide Ehegatten von solcher Tätigkeit her – denn Anna lebte nicht nur für ihre eigenen 11 Kinder, sondern auch für die Zöglinge – in Beziehung zu Ernst Moritz Arndt traten, der das Wachsen der Filder Anstalten von Bonn aus teilnehmend begleitete. Als man aber Zahns Leitung auch die rheinisch-westfälischen Taubstummenanstalten unterstellt hatte, erschöpften sich Annas Kräfte an dieser nun doch überreichlichen Aufgabe;

einem nervösen Erregungszustand, der sie für ein Jahr von der Familie entfernte, folgte eine heftige Gelbsucht, der sie dann im Winter 1853 erlag. Ihr rüstiger, lebens- und plänesprühender Gatte aber, eine fesselnde Erscheinung, ein glänzender Reiter, der noch als 80jähriger wie ein geborener Aristokrat zu Pferde saß, holte sich eine neue Lebensgefährtin aus Friesland, Josefine Tripp, mit der er auch noch die Silberhochzeit feierte.

1857 trat Zahn als Leiter des Seminars zurück, es blieb ihm die Taubstummenanstalt, es blieben ihm seine „Dorfchronik“ und sein Landgut, wo er als Bauer durch die Felder ging, wo er sich immer neuen Atem holte für sein Wirken am Volk. „Wenn ein neuer Bienenkorb erfunden wurde, wenn ein neues Buch über Origines erschien – für beides hatte er Verständnis und Teilnahme“ (Ninck, S. 155). Voller Geistesfrische bis zuletzt starb Franz Ludwig Zahn als 92jähriger im Jahre 1890. Einer seiner Söhne jedoch hat ihn noch an Alter übertroffen. Es ist der Geheime Rat D. Dr. Theodor Ritter von Zahn, Professor in Erlangen und Leipzig, ein berühmter Erforscher des Urchristentums und Exeget der neutestamentlichen Schriften – er starb 1933 mit 95 Jahren!

Es gibt noch einen höchst originellen Schwiegersohn der Anna Schlatter, von anderer Originalität freilich als der großartige Filder Pädagoge: Daniel Schlatter (1791–1870). Er war der Mann ihrer fünften Tochter Henriette und zugleich ihr Neffe, entstammte aber einer Schlatter-Familie, die nicht mit Hektor Schlatters Familie verwandt war. Ursprünglich Kaufmann, ließ sich Daniel im Basler Missionsseminar zum Missionar ausbilden, da es ihn nach Abenteuern und Weite verlangte – er hat sie in reichem Maße gefunden. 1822 verließ er St. Gallen und reiste über Holland, England, Berlin und Königsberg nach Rußland. Zu Fuß durchstreifte er dort fast alle deutschen Kolonien und gelangte bis an den „Milchfluß“ an der tatarischen Grenze. Zweimal noch hat er diese Reise wiederholt, denn er hatte gleich das erste Mal längere Zeit unter den Tataren gelebt, bei ihnen als Knecht arbeitend, in ihre Lebenshaltung sich einfügend, so daß er unter ihnen wahre Herzensfreunde gewann, insbesondere den Tataren Ali, der den allen lieb gewordenen „Dani“ jedesmal nur unter Schmerzen wieder ziehen ließ. Nach der zweiten Abreise Daniels und als Antwort auf einen in Konstantinopel geschriebenen Brief antwortete Ali: „... O Daniel, mein Bruder, mein Sohn! Wie kann ich Dir doch so anhängen? Was ist das? Ich verstehe es nicht, Gott weiß alles! Er weiß auch, was in mir vorgeht. Ich, ein Muselman, von Jugend auf gelehrt, den Christen so wenig zu achten, als könnte er nichts Gutes an sich haben, fühle mich doch mit Dir, einem Christen, verbunden! Ich sehe, vor Gott ist nicht ein so großer Unterschied, als es unter Menschen ist...“ – „Gott, der alleinige, sende seinen Engel zum Reisegefährten, dann kommst Du unbeschädigt wieder. Stirbst Du auf Deinem Wege – von unserer Seite ist nichts Aufhaltendes, was uns nicht wieder im Paradiese zusammenbringen sollte; so auch, wenn Du eins von uns nicht mehr am Leben antreffen solltest, haben wir den Glauben, daß keine Uneinigkeit auch von Deiner Seite zur besagten Vereinigung die ewige Freude stören würde.“

Während seiner dritten Reise wurde Daniel schwerkrank; er erreichte zwar noch seine Freunde, die ob seiner Rückkehr übergücklich waren, mußte aber auf der Krim Heilung suchen und dann endgültig nach St. Gallen

zurückkehren. Dort wurde er Buchhalter und heiratete eine Bayerin, die bald starb, ihm aber einen Sohn hinterließ, den er „Abdullah“ genannt hatte. Für ihn brauchte er eine neue Mutter und fand sie in Henriette Schlatter, die den Knaben liebevoll aufzog, selbst jedoch kinderlos blieb. Bereits 75jährig machte Daniel sich noch einmal in den Orient auf, diesmal war das Heilige Land sein Ziel. Er blieb dort 6 Wochen, danach lebte er daheim noch 4 Jahre und starb eines friedvollen Todes inmitten einer freien Gemeinde, der er sich seit seinem Tatarenleben angeschlossen hatte.

Wir können Anna Schlatters übrigen Kindern und Enkelkindern nicht mehr allzulange nachgehen, da nur noch von Kleofea aus, der wir uns noch einmal zuwenden werden, die uns interessierenden Linien nachzuziehen sind.

Wir waren Stefan Schlatter, Apotheker und Kaufmann in St. Gallen (1819–1880), als dem Vater des Theologen Adolf Schlatter, schon begegnet; auch er schlug andere religiöse Wege ein als seine Mutter, verließ die ihm zu „trockene“ Staatskirche und trat einer freien Gemeinde bei (ohne Prediger, mit der Glaubenstaupe der Erwachsenen), der auch sein Schwager Daniel angehörte. Daß er „der lebenswürdigste Separatist in der Geschichte des Separatismus“ gewesen sei, der nicht einmal Gattin und Kinder zu beeinflussen versuchte, bezeugt ihm der Theologe W. Hadorn („Geschichte des Pietismus in den schweizerischen reformierten Kirchen“, Carl Hirsch, Konstanz, 1901). Von diesen seinen Kindern ist noch Dora Schlatter zu nennen (1855–1915), Lehrerin und Schriftstellerin, die in regen Briefwechsel mit Hermann Oeser trat.

Wir haben gleich zu Beginn die Gestalt der Kleofea auftauchen sehen; nun, da wir einige Lebensäußerungen von ihr und die häusliche Atmosphäre kennen, werden wir begreifen, daß ihre Mutter diese zweitälteste Tochter für die stärkste Persönlichkeit unter ihren Kindern hielt – „höchst eigenwüchsig, aber auch eigenwillig . . . brausend, heftig und launisch“ (Ninck, S. 126 f.), wie es ja auch Anna Schlatter selbst gewesen ist. Man meint schon den Ton ihrer Antwort an das Berliner Konsistorium zu hören, wenn man die Dreizehnjährige in einem Brief an den Bruder Kaspar vernimmt, der es gewagt hatte, dem weiblichen Geschlecht weniger als dem männlichen zuzutrauen: „Kann nicht umhin, mein gelehrter Herr Bruder, einige Beispiele aus der Geschichte anzuführen, die Ihn über die Bildungsfähigkeit der Frau eines Bessern belehren könnten . . .“ Und dann führt sie in der Tat eine Reihe stichhaltiger Argumente an. Aber sie verfügte auch über andere Regungen und Töne. „Sie lebte“, schreibt Ninck (S. 137), „bei all dem brausenden Temperament in einer höheren Welt. Sie glaubte für ihre Kinder ein ewiges Leben. Zu Beginn ihrer Ehe erhielt sie die Verheißung: ‚Ich habe dir geschenkt alle, die mit dir im Schiffe sind.‘ Daran hielt sie sich unerschütterlich fest“, bis in ihr schweres Sterben hinein.

Zu den Kindern in Kleofeas Schiffe gehörte auch die Tochter Meta (1832–1914), die sich mit dem Pastor Ferdinand Mühlmann in Neu-Brandenburg (1876) vermählte und die Mutter von Kleofea Tiburtius wurde. Denn diese Pfarrerstochter heiratete den Geh. Baurat Fritz Tiburtius in Danzig, und hier sind wir nun bei der Mutter von Joachim Tiburtius. Auch der Vater des Danziger Baurats, ebenfalls ein Fritz Tiburtius, war Baumeister, und zwar in Pommern, von wo er sich auch die Gutsbesitzerstochter Friederike

Stuth zur Frau geholt hatte. Wie wir denn überhaupt mit der Familie Tiburtius ganz ins Vorpommersche, nach Mecklenburg (dort Friedrich August Tiburtius, Gutspächter zu Kowell [† um 1840]) und schließlich, mit dem Urgroßvater des Berliner Senators, nach Rügen gelangen: Franz Christian Tiburtius war dort Pastor zu Harnewitz († 1829). Über dies großväterliche Pfarrhaus, über die letzten schwedischen Jahrzehnte und die Napoleonischen Zeiten auf Rügen erfahren wir viel durch Franziska Tiburtius, die uns in den reichen und humorvollen Erinnerungsschatz ihrer Mutter hineinschauen läßt; diese Mutter war Auguste Goebel aus dem Südharz, von wo sie der älteste Pfarrerssohn, der Gutspächter Karl Gustav Tiburtius (1786–1855), nach Bisdanitz auf Rügen holte. In jene herrliche Ecke zwischen Jasmund und Arkona war kein Schlatterscher Pietismus gedrungen, dort predigte man gut und verständig „Über den Wert der Zufriedenheit“, „Über die Tugend“, ja auch „Über den Wert der Stallfütterung“, sogar zu Weihnachten!

Aber nicht nur um dieser Idyllen und um der Familienberichte willen sind die „Lebenserinnerungen“ der Ärztin besonders lesenswert. Ihr Lebensweg ist ein Stück Zeitgeschichte, und man könnte ihr Buch auch als ein wichtiges Dokument der Frauenbewegung bezeichnen, wäre nicht Franziska Tiburtius sympathischerweise so ganz unprätentiös, so ganz ohne eigene Unterstreichung dessen, was nun tatsächlich Frauen wie sie an Bahnbrechendem geleistet haben. Von ihrer schwierigen und interessanten Studienzeit von 1871–1876 in Zürich (nur dort waren damals Frauen zum Studium zugelassen), von der Volontärzeit in Dresden, von dem Kampf mit den Behörden in Berlin, von der Beharrlichkeit, mit der sie und ihre Freundin Dr. Lehms sich dann allmählich durchsetzten – zuerst mit dem Unterricht in Gesundheitslehre am Viktoria-Lyzeum, dann mit der Poliklinik in der alten Schönhauser Allee, aus der schließlich die „Klinik weiblicher Ärzte“ wurde –, von der allmählichen Bekehrung der öffentlichen Meinung und vielem anderen berichtet Franziska sachlich und nüchtern, aber voll einer Freude an dem Erreichten, die von Altersweisheit verklärt wird. Einunddreißig Jahre hindurch hat Franziska Tiburtius in Berlin in Beruf und Haushalt mit dem Oberstabsarzt Dr. Karl Tiburtius und seiner Frau Henriette (der ersten deutschen Zahnärztin) zusammen gelebt. Sie hat Bruder und Schwägerin (deren heute noch lebende Tochter Gertrud den plattdeutschen „Kandidat Bangbux“ geschrieben hat) um mehr als eineinhalb Jahrzehnte überlebt und ist als 84jährige im Juni 1927 gestorben – zu einer Zeit, da das Wirken einer Ärztin kein Problem mehr war.

Man braucht von verabsolutierten Erb- und Abstammungstheorien nicht allzuviel zu halten – man wird dennoch nicht abstreiten können, daß es interessant, ja schön ist, wie sich das Bild eines Menschen von seinen Abkömmlingen her erhellen kann. Joachim Tiburtius, seit 1950 Senator für Volksbildung in Berlin, ist am 11. 8. 1889 zu Liegnitz geboren, aber in dem „großen, unruhigen, von Geist und Musik erfüllten“ Danziger Hause des Baurats aufgewachsen; sein Vater, so berichtet der Sohn, sei ein philosophisch veranlagter Mann, aber auch so etwas wie ein „Spökenkieker“ gewesen. Dem humanistischen Gymnasium in Danzig folgte ein breit angelegtes Universitätsstudium der Rechtswissenschaft, der Volkswirtschaftslehre, der Ge-

schichte und Philosophie in Lausanne, Berlin, Breslau, Königsberg; nochmals in Berlin waren Joachim Tiburtius' Lehrer der Volkswirtschaftslehre Franz Oppenheimer, Max Sehring und Adolf Wagner, bei denen er 1914 zum Doktor promovierte, nachdem er schon 1911 in Königsberg das Referendarexamen gemacht hatte. Wir finden ihn dann 1915-17 als Referenten für Arbeiterfragen im Preußischen Kriegsministerium, 1918 als Mitarbeiter in der Industrieverwaltung (Friedländer-Fuld) in Berlin; von 1918 bis 1925 als Referenten im Reichsarbeitsministerium, wo er als Oberregierungsrat a. D. ausscheidet. Schon 1922 hat eine ehrenamtliche Tätigkeit im Bühnenvolksbund begonnen, die 1933 beendet wird, wie er denn auch 1933 von der nationalsozialistischen Wirtschaftsführung aus der Reichsanstalt für Arbeitsvermittlung und 1935 aus der Wirtschaftsgruppe Einzelhandel aus politischen Gründen entlassen wird.

Schon 1929 ist der Vielseitige mit Vorlesungen an der Handelshochschule, dann Wirtschaftshochschule in Berlin beauftragt worden; wir wundern uns aber nicht, daß später die endgültige Berufung auf den Leipziger ordentlichen Lehrstuhl der Betriebswirtschaftslehre, den er seit 1942 stellvertretend versieht, abgelehnt wird; denn man kennt den Nicht-Nationalsozialisten inzwischen auch als Mitglied des Bruderrates der Bekennenden Kirche. Erst nach dem Kriege, nachdem man ihn als Oberleutnant und später Hauptmann z. V. einberufen hatte, öffnen sich die eigentlichen Möglichkeiten, zu denen wohl nicht so sehr die Tätigkeit in der Zentralverwaltung der Brennstoffindustrie in der sowjetischen Zone (Oktober 1945 bis Dezember 1947) gehört, sondern dann endlich eine ordentliche Professur an der Universität Leipzig (1946) und schließlich die Lehrtätigkeit in Berlin: seit Wintersemester 1948/49 wirkt Vadians Nachfahr als ordentlicher Professor für Volkswirtschaftslehre an der Freien Universität, seit 1949/50 außerdem als Dozent an der Deutschen Hochschule für Politik. Seit Oktober 1946 ist Joachim Tiburtius zudem Stadtverordneter der CDU. Die Sorge für die wissenschaftlichen, künstlerischen und kirchlichen Institutionen in Berlin sind also einem Manne anvertraut, der zu diesen Dingen eine mehr als nur sachlich begründete Beziehung hat, und es ist einleuchtend, daß der Nachkomme des Vadian, der Anna Schlatterin und der Kleofea sein Amt im Sinne einer Toleranz versieht, die für seinen humanistisch-reformatorischen Vorfahren noch nicht realisierbar war, die aber zu seinen Hauptverpflichtungen und Tugenden gehört. Er wird diese Gesinnung zweifellos an seinen einzigen Sohn Wolfgang (aus der Ehe mit Louise Charlotte Wolff) weitergeben.

*Es ist ein gefährlicher Irrtum zu glauben, man könne
die Gottesfurcht durch das Ehrgefühl ersetzen.*

Graf Schlieffen

BLICK IN DIE ZEIT

OTTO KNÖRRICH

Die Wandlungen der lyrischen Aussage

Die Diskussion über das Amt des Dichters im „Haushalt der Welt“ zieht sich durch die Geschichte der Poetik und Literatur. Anders war der Auftrag des Dichters zur Zeit der Aufklärung, anders in der Romantik. Insofern nun die spezifischen dichterischen Aussagemöglichkeiten einer literarischen Epoche nicht zuletzt von der jeweiligen Auffassung des Dichteramtes mitbestimmt werden, bieten sich deren moderne Wandlungen als Ansatzpunkt für eine Deutung der dichterischen Umbruchbewegungen in unserm Jahrhundert an.

So verschieden die Dichtergenerationen der letzten 75 Jahre in ihren Schulen und Programmen und in dem dichterischen Wollen ihrer einzelnen Persönlichkeiten sind, sie alle arbeiten an einer gemeinsamen Aufgabe: an der Kunst als einem metaphysischen Anliegen, ja als dem metaphysischen Anliegen des Menschen überhaupt. Seitdem der junge Nietzsche die Kunst zur „metaphysischen Tätigkeit“ des Lebens schlechthin erhoben hatte, beansprucht dichterische Aussage wesentlich metaphysische Aussage zu sein. Das Amt des Dichters ist es, „das Letzte und Eigentlichste, das, worauf es überhaupt und immer wieder von neuem ankommt, das, was Kunst zu Kunst erst macht, das Unsagbare, das Unnennbare, das Unbegreifbare . . . , das vom höchsten Genie noch kaum erst Geahnte, das Hinter-alle-Dingen“ sichtbar zu machen (Arno Holz).

Für diese Aufgabe erwiesen sich jedoch die vorhandenen dichterischen Aussagemöglichkeiten nur allzubald als ungenügend. So galt es, über sie hinaus neue sprachliche Bereiche zu erschließen. Während der Naturalismus das metaphysische Geheimnis noch innerhalb der gegenständlichen Welt und gerade durch sie in den Griff zu bringen suchte, erfolgte nach ihm – und nicht zuletzt als Reaktion gegen ihn – eine Entwertung und Auflösung der sinnlich-anschaulichen, gegenständlichen Welt, deren Folge eine noch nie dagewesene Revolutionierung zumal der lyrischen Aussage war. Dazu trug auch die Entwicklung der Naturwissenschaften bei, deren (für den Laien) bedeutsamstes Kennzeichen gerade die immer stärkere Entfernung von der anschaulichen Welt ist. „Wir sehen uns der Tatsache gegenüber, daß alle räumlichen und zeitlichen Bilder, mit denen wir versucht haben, Naturphänomene zu beschreiben, ein Fehlschlag gewesen sind“ (Niels Bohr, 1925). Der vierdimensionale Kosmos, der gekrümmte Raum, die Quantenmechanik, das alles entzieht sich menschlicher Anschauung und ist allein auf logistischem Weg noch zu fassen. Damit ist ein Welt-Bild unmöglich geworden. Die Welt wird durch eine abstrakte Formelsprache umschrieben. Mathematische Formeln und Gleichungen werden zu Zeichen der Welt.

„Die Zeichen der Welt“ heißt auch ein 1952 erschienener Gedichtband von Karl Krolow. Auch der Dichter sieht sich in seinem metaphysischen Wollen über die Welt der sinnlichen Anschauung hinausgewiesen und damit auf die Suche nach neuen Aussagemöglichkeiten geschickt. Die Folge ist jener tiefe Umbruch in der lyrischen Sprache unseres Jahrhunderts, der zunächst in eine weitgehende Überwindung des gegenständlich bestimmten Wortes mündet, dann eine Reaktion hervorruft, die zur Gegenständlichkeit zurückkehrt, in Richtung und Gegenrichtung aber schließlich eine neue Zeichen- und Chiffresprache erringt, die dem Dichter ein ganz neues beschwörendes Sagen ermöglicht. Das Verhältnis des „Hinter-alle-Dingen“ und seiner künstlerischen Vergegenständlichung im sinnlich anschaulichen

Bereich war eines der Grundprobleme der traditionellen Ästhetik gewesen. Es wurde jetzt irrelevant. Mehr und mehr begab sich der Dichter bewußt des Anschaulichen und Gegenständlichen, um dem metaphysischen Geheimnis näherzukommen. Die Zerstörung des Gleichgewichts zwischen geistig-abstraktem Hintergrund und sinnlich-konkretem Vordergrund bedeutete zugleich die Abkehr von den symbolhaften Aussagemöglichkeiten. Das Symbol gehört der gegenständlichen Welt zu, innerhalb welcher es ein Wesenhaftes zur mittelbaren Anschauung bringt. In der Übereinstimmung der beiden Schichten beruht seine Wahrheit. Goethe sagte, jede Dichtung sei ein Symbol. Mit dieser Auffassung haben die Umbruchbewegungen des Lyrischen im 20. Jahrhundert weitgehend Schluß gemacht. „So eindrucksvoll Symbole auch sein mögen, können sie nie die Dinge sein, für die sie stehen“ (Aldous Huxley). Aufschlußreich ist ein Vergleich der beiden folgenden Gedichte von Rückert bzw. Günter Eich, die ich einer Anthologie „Motivgleicher Gedichte“ entnehme (hrsg. v. Dr. E. Hock in der Bayerischen Verlagsanstalt Bamberg und Wiesbaden):

Rückert
Fahrt auf dem Strom am Herbstabend

Fuhren wir herab den Main,
Still und frohgemut,
Lag des Abends heller Schein
Vor uns auf der Flut.

Immer auf den hellen Schein
Geht der Nachen zu,
Treten wird er nun hinein
In dem nächsten Nu.

Aber weiter rückt der Schein
Stets von Ort zu Ort,
Und die Fahrt ihm hinterdrein
Geht im Dunkeln fort.

Eich
Abendliches Fuhrwerk

Mich schüttert der Bretterwagen,
der über Schlaglöcher springt.
Die ungefettet' Nabe
kreischend crescendo singt.

Die Kruppen von Fuchs und Schimmel
flocken in scharfem Schweiß.
Die lange Serpentine
macht ihnen die Felle heiß.

Etwas streift mir die Schläfe
auf meinem erhöhten Sitz.
Noch andere Schritte gehen
im Klappern des Pferdeschritts.

Flog mir ein Grau in die Haare?
Werden die Ohren mir taub?
Hinter dem schallenden Wagen
wirbelt die Straße im Staub.

Die Fahrt auf dem Strom wird Rückert zum Symbol der Lebensfahrt des Menschen, der, nach dem Hellen unentwegt strebend, doch immer dem Dunklen verhaftet bleibt und immer wieder von den Schatten des sinkenden Lebenstages eingeholt wird. Das Lied ist ein Musterbeispiel symbolhafter Dichtung. Was als reines gegenständliches Bild gegeben ist, enthüllt sich im Fortgang der Aussage immer mehr in seiner hintergründigen Bedeutsamkeit: das Bild wird zum Sinnbild. Nicht so bei Eich! Das Bild der Fahrt auf dem Bretterwagen will keine symbolische Aussage sein, es weist nicht mehr auf eine dahinterliegende Schicht, in der ein Geistiges aufgerufen wird, sondern hier durchdringen sich gegenständliche und metaphysische Welt, beide werden unmittelbar im dichterischen Bild gegenwärtig:

Noch andere Schritte gehen
im Klappern des Pferdeschritts.

Die moderne Lyrik hat, auch wo sie wieder zur gegenständlichen Welt zurückkehrte, anstelle des Symbols neue sprachliche Gebilde gesetzt, die nicht mehr eine Konkretisierung geistiger Inhalte versuchen, sondern das metaphysische Draußen – und das heißt das Unsagbare – unmittelbar in die dichterische Aussage hereinholen wollen. Diese paradoxe Aufgabe ist nicht im bloßen thematischen Sagen zu lösen, sondern diese „metaphysische Tätigkeit“ wird durch neue Gebilde von einem sehr bewußten beschwörenden Charakter geleistet, ob es sich nun bei ihnen um losgelöste Sprachtexturen handelt wie bei Gottfried Benn oder um im Wort benannte Gegenständlichkeiten, zu denen sich die moderne Naturlyrik zurückgewendet hat.

Ich setze ein solches Gebilde hierher:

„Zerbrochenes Wasser der Tage
Steht leblos im Schleierkraut
Und dringt mir wie bittere Sage
Noch einmal unter die Haut.“

(Krolow, Zeichen der Welt, S. 59.)

Diese Verse lassen sich nicht mehr als gegenständliche Aussage nachvollziehen, denn sie sind keine gegenständliche Aussage mehr. Sie sind vielmehr zu verstehen als ein Versuch, das metaphysische Geheimnis ohne den Umweg über die gegenständlichen Wirklichkeiten in den Griff zu bringen durch die faszinatorische Kraft des seines Benennungscharakters entkleideten, gleichsam in sich selbst zurückgebogenen Wortes. Das Wort „Wasser“ weist hier nicht mehr auf die elementare Verbindung H_2O hin, es ist nicht mehr eine gegenständliche Benennung, sondern es ist Träger einer in sich beruhenden komplexen Wesenheit von metaphysischem Rang. Es bedeutet nichts mehr, sondern es ist selbst. Das Wort als solches ist gegenständlich geworden, es selbst ist der neue Gegenstand des Dichters. Der Dichter leistet diese Verabsolutierung des Wortes im genauen Zusammenspiel von künstlerischer Ekstase und handwerklicher Akribie. Auch er geht dabei zunächst von der anschaulichen Erfahrungswirklichkeit aus. Die gegenständlich-bildhafte Keimzelle ist auch in unserem Vierzeiler noch erkennbar: das Wasser, das leblos im Schleierkraut steht. Aber dieses Bild wird vom Dichter seiner Gegenständigkeit entfremdet. Das Wasser ist das Wasser der Tage, und es ist zerbrochen und dringt wie bittere Sage unter die Haut. Indem die Wörter in ein nicht-gegenständliches Beziehungsnetz eingesetzt werden, werden sie von dem durch sie benannten Gegenstand abgelöst. Zerbrochenes Wasser ist im gegenständlichen Bereich eine Unmöglichkeit. Aber hier meint weder „Wasser“ H_2O noch „zerbrochen“ ein „wirkliches“ Gebrochensein. Hier hat vielmehr der Dichter ein Geflecht von metaphysischen Wesenheiten geschaffen, die nun auf rätselvolle Weise in den Wörtern „da sind“. Dieses Geflecht ist in seinen inneren Spannungen von einer faszinatorischen Geladenheit, die sich dem Aufnehmenden mitteilt und die im Nachvollzug der gemachten Aussage ein metaphysisches Erleben auslöst.

Die Sprache als neue Wirklichkeit wurde das Programm Gottfried Benns. Er ist es vor allem, der dem dichterischen Wort einen neuen metaphysischen Rang verlieh, indem er seine von der gegenständlichen Welt losgelösten innersten und letzten Wirklichkeiten enthüllte und zu einem geheimnisvollen faszinatorischen Leuchten brachte.

„Keime, Begriffsgenesen,
Broadways, Azimut,
Turf- und Nebelwesen
mischt der Sänger im Blut,

immer in Gestaltung,
immer dem Worte zu
nach Vergessen der Spaltung
zwischen ich und du.“

(Der Sänger.)

Benn machte Schule, denn er hatte in seiner poésie pure eine neue Wirklichkeit geschaffen, die an die Stelle der entwerteten Wirklichkeit des Gegenständlichen treten konnte. Doch diese Entwicklung der Sprache zu einer eigenen Realität hin beginnt bereits lange vor Benn. In dem Maße, wie die Wirklichkeit fragwürdig wurde, wurde es auch die Sprache als Benennung dieser Wirklichkeit. Eine heile Wirklichkeit mit einer heilen Sprache noch einmal zur Deckung zu bringen, war das große Anliegen des Symbolismus. Sein Ende waren jene Sprachkrisen zu Anfang unseres Jahrhunderts, die bei George ebenso auftraten wie bei Hofmannsthal und Rilke. Aber schon von Mallarmé stammt der wichtige Satz: „Der Name muß das benannte Ding verschwinden lassen.“ Zu diesem Zweck legten die Symbolisten soviel Wert auf das, was Valéry die Physik der Sprache nannte, auf den Klang, den Rhythmus, die Form. Die bildhaften Elemente dagegen zeigen die Tendenz, sich zu verflüchtigen, uns vom Wirklichen wegzuführen. Rilke setzt dem Dichter die „intime und dauernde Umwandlung des Sichtbaren in Unsichtbares“ zur Aufgabe. Trotzdem blieben die Symbolisten – auch noch in ihrem „maßlosen Verlangen nach einer Welt, die gänzlich aus Essentien bestünde“ (Yeats) – den Dingen verhaftet: sie hoben die Dingwelt nicht auf, sie transzendierten sie. Das Ding wird nicht zum Verschwinden gebracht, es wird nur durch den transzendenten Bezug des Wortes überfremdet. So mußte immer aufs neue um die Identität von Welt und Wort gerungen werden. Rilke vermag sie noch einmal herzustellen. Aber seine Dichtung bedeutet einen äußersten Grenzfall des Gelingens. Seine Dingmystik konnte nicht einfach nachvollzogen werden. Das Auseinanderklaffen von Sprache und Wirklichkeit wurde zu einem immer drängenderen Problem. Die Worte entleerten sich, denn die Welt, die sie benannten, gab es als solche nicht mehr. Man konnte nicht mehr „Herz“ sagen, wie man im 19. Jahrhundert Herz sagte, denn dieses Herz gab es nicht mehr.

Von den Symbolisten übernahm der Expressionismus den Kampf um die Sprache. Es geht gegen das konventionelle Wort, es geht um neue Aussagemöglichkeiten, die zwar zunächst durchaus der gegenständlichen Welt dienstbar gemacht werden, deren metaphysische Intention und neue Sprachgebärde jedoch die Gegenständlichkeit gleichfalls stark überfremdet:

„Die Weiden entleuchten dem mondholden Weiher,
Begehrliche Windwünsche silbern heran,
Verschmiegbare Äste durchfunkelt die Leier,
Denn hoch steht die Stunde, die taublau begann.“

(Däubler, Späte Nacht.)

Ungestümer als in der Dichtung vollzog sich die Wendung von der gegenständlichen Wirklichkeit in der bildenden Kunst. Kandinsky macht den entscheidenden Schritt vom malerischen Expressionismus zum abstrakten Bild. Die Zeitschrift „Sturm“ (seit 1910) wird zum Organ des neuen künstlerischen Wollens. Die Dichter stoßen hinzu. Es geht ihnen um das absolute Wort, das es gegen das gegenständlich bestimmte durchzusetzen gilt. Das ist das Ziel eines August Stramm. Aber hier fand der dichterische Expressionismus seine Grenzen. Wohl der einzige, der aus diesem Ringen um das absolute Wort eine gültige Leistung zu bergen vermochte, war Gottfried Benn. Die Stellung gegen das gegenständlich bestimmte

Wort wurde bald überanstrengt: man gelangte zum abstrakten Gedicht, wie man zum abstrakten Bild gelangt war. Die gemeinsame Zielsetzung umschrieb Kandinsky einmal mit den Worten: „Wenn im Bilde eine Linie von dem Ziele ein Ding zu bezeichnen befreit wird und selbst als Ding fungiert, wird ihr innerer Klang durch keine Nebenrollen abgeschwächt, und sie bekommt ihre volle innere Kraft.“ In dem Bestreben, die Sprache von den gegenständlichen Bedeutungen abzulösen, glitt man in eine Zertrümmerung der Sprache hinein, die im Dadaismus und Lettrismus ihre Höhepunkte erreichte. Letzterer, der zwischen 1945 und 1948 in Frankreich Mode war, griff auf die Buchstaben zurück, um zu absoluten Spracheinheiten zu kommen. Die Sprache wird zerstört, weil sie „krank“ ist, aber was aus dieser Zerstörung geborgen wird, Satzketten, Wortgestammel, Schreie, Klanggebilde, ist in seiner Unfruchtbarkeit zu einem frühen Tod verurteilt. Es will nicht gelingen, aus der „Physik der Sprache“ allein, aus Klang und Rhythmus metaphysische Aussagemöglichkeiten zu schaffen.

Die Reaktion auf diese Bestrebungen konnte nicht ausbleiben. In einem von Wilhelm Lehmann vor kurzem zum erstenmal abgedruckten Abschnitt eines großen Aufsatzes über seine sieben Gedichtbücher schrieb Oskar Loerke: „Immer habe ich den Versuch, die Bezeichnung von ihrem Ding abzulösen, um Wörter zu gewinnen, mit denen sich musizieren läßt, als einen Frevel angesehen.“ Loerke setzt die Sprache wieder in ihre ursprüngliche Funktion ein, die darin besteht, „daß sie das Dasein des Geformten hütet“. Das war freilich nur von dem Hintergrund einer heilen Gegenständlichkeit aus möglich, wie sie eigentlich nur noch jene besaßen, die sich ein gültiges Verhältnis zur Natur bewahrt hatten. So erfolgt innerhalb einer neuen Naturlyrik die Wiederherstellung des gegenständlich bestimmten Wortes, das zugleich als „Gesang der Unvergänglichkeit“ (Loerke) dem metaphysischen Anliegen dient.

Diese Rückgewinnung der gegenständlich-anschaulichen Wirklichkeit findet ihre Parallele in dem zeitgenössischen philosophischen Denken, innerhalb dessen Husserl den Weg „zurück zu den Sachen“ fordert. Husserls „Phänomenologie“, die in „ideeierender Wesensschau“ die Gegenstände zu erfassen sucht, sowie die Ontologie von Nicolai Hartmann kehren zur anschaulichen Erkenntnis zurück, die über die formale der Logistik gestellt wird. Wichtig war dabei, daß die „Phänomenologie“ (in Scheler vor allem) und die Hartmannsche Ontologie metaphysischen Rang beanspruchten, während die „Logisten“ jede Metaphysik ablehnten.

Sosehr sich nun die naturlyrische Schule, vertreten vor allem durch Loerke und Lehmann, von der reinen Wortkunst Bennis absetzt, so sind sie doch verbunden in dem gemeinsamen metaphysischen Anliegen, das sie denn auch zu denselben Problemen lyrischer Aussagemöglichkeiten hinführt. Beide Richtungen wurden bestimmend für die nach 1945 neu einsetzenden, jedoch nicht eigentlich neu ansetzenden lyrischen Bemühungen und sind seitdem in Begriff, sich immer mehr einander anzunähern und zu vermischen. Man spricht heute von einer „metaphysischen“ (Benn) und einer naturlyrischen Schule. Wie problematisch diese Unterscheidung ist, erweist sich etwa an dem „Naturlyriker“ Karl Krolow. Sein Gedichtband „Zeichen der Welt“ versucht sich wie das „reine“ Gedicht Bennis dem metaphysischen Geheimnis zu nähern. Lehmann lehnt zwar Dichtung als ausdrückliche Metaphysik ab, seine Mythisierung und Spiritualisierung der Natur ist aber zuletzt doch auch „metaphysische Tätigkeit“. Hier wird denn auch das gemeinsame sprachliche Anliegen der beiden Richtungen sichtbar: Verzauberung durch das Wort. Was Benn durch den Begriff der Faszination umschreibt, das erscheint in der Naturlyrik als eine Art magischer Beschwörung. Die gemeinsame Wurzel ist die sprachliche Ekstase des Expressionismus, die jetzt zu ganz neuen Wirkungen sublimiert wird. Solche zauberische Bannung kann dabei – sei es nun durch das „absolute“ oder das benennende Wort – nur auf dem Weg strenger „artistischer

Strapaze“ und Präzision der Sprache geleistet werden. Schon Franz Marc, dessen malerischer Expressionismus gleichfalls nach einer faszinatorischen Aussage drängt, stellt seiner Generation die „mystisch-innerliche Konstruktion“ als Aufgabe. Auf dem Wege der Konstruktion, der Artistik, verbindet er Tier und Landschaft „zu einer kosmischen Einheit“ (Ludwig Grote), in der das Unsagbare aufgerufen wird. Ähnlich soll in der Dichtung das beschwörende Wort nicht etwa eine vage Stimmung bereiten, sondern in sehr bewußter und genauer Anwendung an das große Geheimnis rühren. „Das neue Gedicht ist ein Kunstprodukt“, sagt Benn. Ihm stimmt der Naturlyriker zu: „Überhaupt hat das Handwerkliche einen metaphysischen Rang“ (Günter Eich). In strengem artistischem Bemühen wird „die magische Essenz des Wortes“ (Langgässer) geborgen.

„Am Wege, den der Tritt der Schafe ziseliert,
Tanzte Klette in bestaubter Krinoline.
Dicht unter Wolken galoppiert
Wie Flügelpferd die Bekassine.
Die grüne Stirn des Hügels wischt Zirkusstreifen,
Durch Vogelfedern saust der Wind als Orgelpfeifen.“

(Wilhelm Lehmann.)

Auch diese Zeilen sind artefactum, nicht von den Göttern huldreich geschenkte Vision. Jedes Wort ist abgewogen und mit genauester künstlerischer Akribie an seinen Platz gerückt. Doch in diesem ausgezirkelten Bildergeflecht springen magische Funken hoch, in denen das Geheimnis aufblitzt. Schlichter, gleichsam absichtsloser gelingt Günter Eich das Wunder:

„Tönt noch das Unkenläuten
zart durch den Krähschrei,
will es dem Ohr bedeuten
den Hauch der Zauberei.“

(Wiepersdorf, Die Arnimschen Gräber.)

Im Sagen der gegenständlichen Welt wird das Geheimnis beschworen: im anschaulichen Bild, im Ding als Brennpunkt metaphysischen Betroffenseins, als Chiffre, geleistet im genauen Zusammenspiel von sinnlicher Bereitschaft, sprachlicher Spürigkeit, Konzentration, Akribie und Präzision. Wir sprechen vom magischen Realismus. Er ist vielleicht die bleibendste Leistung der modernen Lyrik. Elisabeth Langgässer nennt die „Formensprache“ Wilhelm Lehmanns „progressiven Expressionismus“ und „das einzige dichterische Gebilde, in welchem der Expressionismus seine legitime, d. h. schöpferische Fortsetzung gefunden hat“. Hier kommt freilich die Leistung Benns zu kurz. Wenn E. Langgässer Lehmanns Dichtung durch den „Rückgang auf die Essenz der Sprache“ und den „Durchbruch einer neuen Realität“ kennzeichnet, so gilt das eigentlich noch mehr von der Benns. Ihm geht es wie keinem darum, „Unsterblichkeit im Worte und im Laut“ zu schaffen. Mißgriffe, die er tat („D-Zug“), schmälern nicht die Schönheit von Gedichten wie „Aster“ oder „Sieh die Sterne, die Fänge“. Den Jungen aber wies er echte Wege eines „absoluten“ Sagens und vermachte er die legitime Überwindung des künstlerischen Grundsatzes von der sinnlichen Anschauung:

„Ach, nur im Werk der Vernichter
siehst du das Zeichen entfacht:
kühle blasse Gesichter
und das tiefe: Vollbracht.“

Auf eine Gefahr ist jedoch zum Schluß hinzuweisen, die in dem Dichten Bennis ebenso liegt wie in dem der Naturlyriker und die auch die Ursache jener Unsicherheit ist, die heute so häufig dann auftritt, wenn es die Qualitätsfrage zu beantworten gilt: die Gefahr, daß die Wörter um ihres Effektes, ihres verführerischen Zaubers willen verwendet werden, nicht um ihrer Wahrheit willen. Es ist die Gefahr alles Sagens in Zeichen und Chiffren. Die Wahrheit des Symbols hatten wir als Übereinstimmung von Vordergrund und Hintergrund definiert. Das, was wir Chiffre nennen, ist nicht geschichtet, sondern ist entweder benanntes Ding oder sprachliche Wesenheit, an welchen der Dichter das Geheimnis beschwört. D. h. ihre Wahrheit liegt eigentlich in ihrer beschwörenden Kraft, oder besser: diese ist das einzige Kriterium, das wir für ihre Wahrheit haben. Aber ist die faszinatorische oder magische Wirkung eines Wortes, einer Aussage ein Kriterium für ihre innere Notwendigkeit? Hinzu kommt die sprachliche Not des Dichters angesichts der Entleertheit der Worte, die es ihm schwer macht, der Lockung einer originellen Neuentdeckung zu widerstehen, auch wenn es das künstlerische Gewissen von ihm fordert. Plötzlich weiß niemand mehr, was echt oder falsch ist. Alles und jedes kann zur Chiffre des metaphysischen Geheimnisses werden:

„Eine Frau ist etwas mit Geruch.
Unsägliches! Stirb hin! Resede.“

(Benn, D-Zug.)

„Wenn mit fließenden Fingern der Staub
Die Wange des Herzens mir rührt.“

(Krolow, Im Mittag.)

„Ich weiß nur, daß ich am Wasser
der Ewigkeit näher bin.“

(Piontek, Lauingen an der Donau.)

Wo hört hier die metaphysische Betroffenheit auf, und wo beginnt der Betrug der Wörter? Was ist „feuriger Moment“ (Höllerer), was Banalität? „Ein Wort, ein Satz: aus Chiffren steigen/erkanntes Leben, jäher Sinn“, hatte Benn gedichtet (Ein Wort). Ihm antwortet, skeptischer, Karl Krolow: „Aber mit diesen /Namen aus Zauber / Ist nichts erwiesen/. . . Also wieder ein Abgrund? – Kein Abgrund: Versuchung schon eher / Und ein zärtlicher Hinterhalt, dem man erliegt, / Poetische Falle . . .“ (Ode 1950.) Hier wird innerhalb der modernen Lyrik in ähnlicher Weise ein hochstaplerisches Element der Dichtung ausgesprochen wie im epischen Bereich durch Thomas Mann. Zwei Stellen aus dessen Josefsromanen mögen auch der modernen Lyrik ins Stammbuch geschrieben sein: „Darf denn das wohl die Poesie sich herausnehmen, und ist's nicht ein Mißbrauch der Gabe, Dinge zu künden, die gar keinen Bezug haben zum Wirklichen? Einiger Verstand muß doch bei der Schönheit sein, oder sie ist nur ein Spott dem Herzen.“ Und: „Denn um die Poesie . . . ist's immer ein gefährliches, schmeichlerisch-verführerisch Ding, Liederwesen ist leider nicht ferne der Liederlichkeit und neigt zu Rückfall und zierlicher Abirrung, wenn's nicht gezügelt ist von der Gottessorge. Schön ist das Spiel, aber heilig der Geist. Spielender Geist ist die Poesie, und ich klatsche herzlich angetan in die Hände dazu, wenn sich der Geist nichts vergibt im Spiel und bleibt Gottessorge.“ Es geht darum, daß die moderne Lyrik nicht zum zauberisch-unverbindlichen Spiel mit Worten wird. Aber wie dem auch sei, schließlich wird sich auch an ihr Hofmannsthals Wort erfüllen:

„Die wahre Ernte aller Dinge bleibt
Und blüht in hoher Luft wie lichte Zinken;
Das andre war nur da, um wegzusinken.“

Glaube und Hoffnung

Ein Nachwort zu Evanston

Bissingen/Ulm, 3. 6. 54

Lieber Herr Professor!

Wieder wende ich mich in einer besonderen Sache an Sie, und Sie werden gleich wieder denken: Oh, diese verwünschten Theologen! Also in meinem Fragekasten liegt zuoberst wieder das oberkirchenrätlich angeordnete Jahresthema zum Diözesankonvent, zu dem ich mit: „Die christliche Hoffnung als Weltgestaltung in der römisch-katholischen Theologie und Kirche“ beitragen soll. Nun stimmt ja die Formulierung nicht ganz. Stillschweigend muß ja wohl ergänzt werden „... als *Impuls* zur Weltgestaltung“ oder so ähnlich. (Es soll auf die Evanston-Konferenz vorbereiten, also die angeblichen Abwege von der echten Eschatologie zeichnen.) Kann man wirklich so sagen, daß die eschatologische Hoffnung im Katholizismus in „Weltgestaltung“ transformiert oder transponiert wird? (Als ob das, was vermutlich gemeint ist, nicht die notwendige *Frucht* des Evangeliums wäre!) Nun kennen Sie ja sicherlich die katholische Sozialethik und Naturrechtslehre. Wo finden sich die entscheidenden Kapitel bei *Thomas*? Sicherlich ist da auch Suarez wichtig? In welchem Verhältnis steht die – ursprünglich doch weltkritische – *Civitas Dei* Augustins zu dem auch neuerdings wieder laut verkündigten Programm, die Welt dem Christentum zuzuführen? ...

Gg. Bartning

Norwich/Vt., 8. 6. 54

Lieber Herr Bartning,

... ad verbum „*spes*“. Es spiegelt die tragische Geschichte der griechisch überrannten und überwältigten Christenheit. Amerika ist im Superlativ bloß „*Hope*“ ohne Glauben, weil es die äußersten Ausläufer von 900 Jahren Aristoteles und Plato verkörpert. Daher dies Thema in Evanston obenan steht. Die Kirche geht heute an der höchst unheiligen idealistischen Hoffnung meines Erachtens leicht zugrunde. Niemand will sich die Mühe machen, zu fragen, wann denn die christlichen Kardinaltugenden „übernatürlich“ werden und wann sie bloß recht gnadenlos bleiben. Antwort: An sich selbst sind Glaube allein, Hoffnung allein, Liebe allein zwar auch nicht „natürlich“, weil sie ja *zwischen* den Menschen walten, die „Natur“ aber alles in die Einzelnen selber hineinverlegt. Also natürlich sind sie nie. Aber voneinander abgetrennt, sind sie auch nicht Offenbarungen, sondern bloß *kreiertürlich*. Denn die arme Kreatur tritt in den Zeitprozeß überhaupt erst ein, wenn eine der drei auf uns wirkt. Wirken sie in Sonderung, so ist die Zeit noch nicht Gnadenzeit, ist unerfüllt. Es ist eben eine *Zerstreuung* der Zeit, aber tot ist Zeit nie! Zeit ist nämlich nie „natürlich“, ist immer kreiertürlich. Aber nur in der Gnadenzeit ist sie *vollzählig!* (siehe „Heilkraft“). Es gilt also, drei Zustände zu scheiden: *Natur*: die Zeit stirbt.

Kreatur: die Zeit wirkt.

Gnade: die Zeit ist erfüllt.

Diese drei Ebenen werden heut auf die bequemereren zwei reduziert; die meisten Akademiker kennen nur die Dialektik *Natur* = *Übernatur*. Und das gibt das Prokrustesbett eines falschen „Entweder natürlich oder übernatürlich“. Damit entfällt dann das Verständnis für die drei Ebenen *Natur*, *Geschöpf*, *Schöpfer* und auch für die drei Akte im Atem der Seele. Denn Hoffen kommt aus den Bildern des Vergangenen – niemand kann auf das hoffen, wovon er gar nichts weiß – und ist daher *die* idealistische Eigenschaft. – Genau umgekehrt von dem, was die Menschen heut denken, stammt jede Idee aus vergangener Realität (gegen Platos Ur-

idee) und will ihre *Rückkehr*. Alle Renaissance sind *Rückkehrhoffnungen*. Glaube aber kommt aus der *Zukunft* auf uns zu. (Scheint ganz unbekannt den heutigen Theologen, die sogar Glauben und Hoffen individualistisch in uns selber hinein verlegen. Aber der Glaube zieht vom Ende her, die Hoffnung stößt vom Vorhergehenden aus. Kraft der Kardinaltugenden sind wir also *eingetaucht* wie der Fisch ins Wasser in das Meer der Zeit vom Anfang und vom Ende her.) Nur wenn Hoffen von Anbeginn und Glaube vom Ziel her mich stoßen und ziehen, kann die Liebe tanzen. Sie rhythmisiert. Wie erhaben, daß die Evangelien das Wort „Hoffnung“ *nicht enthalten!* Nur Johannes, der Gottes *Ποιητα* dem griechischen Poem entgegenstellt, muß es als erster auch mit den Hoffnungen der Griechen aufnehmen! Und Paulus muß das eben auch. Aber noch weiß die apostolische Generation um ihre sola fides, d.h. um den Unterschied eines neuen „Gezogenwerdens vom Ende her“. „Glaube“ gegenüber den „Hoffnungen“ der frommen Heiden. 800 Jahre später ist das total vergessen. Radbert von Korvei schreibt etwa 850 „De spe“, und da ist das nur eine Debatte mit der cognitio. Der Idealismus hat gesiegt; vielmehr, in der Form der Kirche erzieht jetzt das heidnische Altertum die Germanen zur akademischen Vorstufe des Christentums, die in Nietzsche endet.

Folge: Die gesamte Eschatologie der Rom-Kirche steht unter der dauernden Verwechslung von Spes und Fides. Kreuzzug ist ja Rückkehrhoffnung! Die „Re“-Silbe (siehe meine „Revolutionen“) ist immer „Spe“. Joachim v. Floris und die *Opposition* im Mittelalter sind die einzigen Fideisten, später die Mystiker. Luther im Bauernkrieg, Cromwell 1650, Napoleon, Lenin sind übrigens die Glaubenshelden, in denen die bloßen *Hoffnungen* ihrer „Mitläufer“, die „Vor“-stellungen überwunden werden aus *reinem* Glauben! Vorstellungslos ist der Glaube.

In Luther streiten die Elemente. Sola fide, ja. Aber praktisch hat er eben doch die Laien gar nicht zu Priestern, sondern zu *Theologen* gemacht. Protestantismus ist nicht allgemeines Priestertum geworden, sondern *allgemeines Theologentum*. Denn Luther und Melanchthon schenken den Laien die Teilnahme an dem von Anselm und Abälard via Thomas und Bonaventura und Gerhard Groote und Jean Gerson geschaffenen Schöpfgrad des theologischen Prozesses. Bedenken Sie immer, daß es *diese* Theologen erst seit 1125 gibt (siehe meine „Heilskraft“; und für Glaube, Liebe, Hoffnung siehe *Augustin* in „Atem“, eine Untersuchung über die drei Kardinaltugenden, die ich für eine von niemandem sonst gegebene oder gesuchte Neuordnung dieser Vorstellungen im Rahmen des *Neuen* Zeitdenkens ansehe) und daß die Ethik Richard Rothes und die Ethik des Thomas beide idealistisch-„speratica“ sind. In der Eschatologie ist dies sehr bemerkbar: Der Papst als Vikar Christi, des Weltenrichters, ergänzt seit 1095 den Papst als Nachfolger Petri. Daher stammt seine neue Gesetzgebungsge-
walt, in Vorwegnahme des Endgerichts (Nachweise in „Out of Revolution“). Die Verdop-
pelung der

päpstlichen Rolle

Papst

von Null her!

Christus vom Ende her!

Jesus Petrus

Nachfolger Petri

Vicarius Christi

hat noch Michelangelo an die Sixtinadecke gemalt. Sie führte in der Ethik zu einem Knäuel, weil unablässig Endzeit und kirchliche Vergangenheit miteinander verwechselt wurden. Luther zerschneidet den gordischen Knäuel, setzte die Welt der Staaten an die Stelle des Papstes.

Heut wird der Protestantismus „kirchlich“. Bums, schon wird Christus unsere spes unica. Insofern ist Evanston ein Zeichen für das Grauwerden der Formen Gregors und Luthers: Sie suchen sich auszutauschen!

Die *hoffnungslose* kommunistische Glaubenseschatologie zwingt anscheinend die alten Mächte dazu.

Die echte christliche Antwort sehe ich ja in einer Aufdröselung des Elohimknäuels. Wir einzelnen müssen *kleine*, begrenzte Weltuntergänge und Parusieverzögerungen pluralistisch-elohimistisch-dionysisch erleben dürfen. Das Triumphgeheul der Liberalen über die *irrige* Parusieerwartung der Urchristen ist total fehlgegriffen. Es ist *gar nicht wahr, daß sie irrig war*. Denn wie bei Josua und Ninive kann die Welt nur von denen gerettet werden, die an den sofortigen Weltuntergang hier und jetzt echt und ehrlich glauben. Wem es mit der Gegenwart Gottes überhaupt Ernst ist, der muß glauben: Kein *καρὸς* ohne *vorbergehendes* Weltende. Das angenehme Jahr des Herrn kam in Kapernaum, nachdem Jesus seiner Zeit gestorben war!! Nun war die Welt untergegangen!

Davon weiß der Idealismus Gregors VII. und Melanchthons und Schleiermachers nichts. Aber Luther wußte davon und riß die Fürsten mit sich an diese Stelle. Keine Zeit . . .

E. Rosenstock-Huessy

Bissingen/Ulm. 14. 6. 54

Hochverehrter, lieber Meister und ungekrönter Doktor Theologiae!

Verzeihen Sie die Geschmacklosigkeit, daß ich in der Eile einen Umschlag mit meinem Stempel verwendet habe. Sie haben die unbeabsichtigte Herausforderung so schön pariert, daß wirklich eine „Laien“-Theologie dabei herausgekommen ist, die sich Evanston hinter den Spiegel stecken könnte. Wenn das so weitergeht, müssen Sie in der nächsten Auflage von „Heilkraft“ (S. 51 ff.) das Duell mit Herrn Thomas ergänzen durch einen zweiten theologischen Briefwechsel mit vielleicht nicht ganz so trostlosem Ausgang. (Nur müßte ich dann meinen Beitrag dazu noch ein wenig retuschieren, denn noch gilt es für die *öffentliche communis opinio* nicht, was anscheinend von meiner Personalakten-Opinio beim OKR gilt: „Ist der Ruf erst mal ruiniert, lebt es sich ganz ungeniert“!) Nun hat Ihr Brief bei mir die Schleusen hochgezogen, und ich erlaube mir – im voraus mit jeder „Honorariums-Forderung“ Ihrerseits einverstanden! –, ziemlich unsystematisch weiterzufragen. Leider sind alle diese Fragen theologisch und philosophisch überaus töricht, und entweder bin ich zu feige oder zu bequem oder habe ich zu wenig Zeit, sie einem „Zünftigen“ vorzubringen (und dort, wo ich's tat, bekam ich entweder gar keine Antwort, oder es hieß, ich spreche eine unverständliche Sprache). Ihre Thesen helfen mir, sie andeutungsweise zu ordnen.

1. Wenn ich Sie recht verstanden habe, „schwimmen“ wir in den drei christlichen Kardinaltugenden¹⁾ wie der Fisch im Wasser – zodion „piscis“! –, das ist doch wohl unser *Erbe*. Aber schwimmen wir wirklich noch darin? Und wenn nicht mehr, sind wir im Aussteigen begriffen, weil uns das Bad jetzt lange genug gutgetan hat (es gäbe ja heutzutage dann genug, womit man sich hinterher frottieren könnte, bzw. das Gesicht des heutigen öffentlichen Lebens sieht danach aus, als gäbe es von dem genug) – oder versuchen wir nur auszusteigen und rutschen doch wieder hinein, mit Recht (ich bitte, dies nicht zynisch zu verstehen). Ja, daß „Hope“ im Schwange geht – *noch* im Schwange geht, das „glaube“ ich gerne –, vielmehr habe ich diese „hope“-übersättigte Luft so über, daß ich, kurz bevor Ihr Brief kam und ich gerade mit ganz anderen Sachen beschäftigt war, ein Bild malen wollte mit der Unterschrift „hopeless“. Mir leuchtet das ein. Auch die Psychoanalyse ist so ein Ausläufer der Spes, mit-inauguriert durch Augustins bildergesättigte „Memoria“ – bis hin zu dem rührend hoffenden Kinsey. Übrigens meine ich mich zu entsinnen, daß selbst Klages – also vom ganz anderen Ende her – solch einen Zusammenhang zwischen dem „Eros der Ferne“ und der roman-tischen „Hoffnung“ anvisierte – natürlich mit der entgegengesetzten Tendenz! In irgendeinem gnostischen System – ich weiß nimmer, in welchem – ist „Elpis“ ein hierarchisch ausgezeichnete Äon. Aber wie ist es heute mit den andern zwei? Und vollends mit dem ganzen Terzett? Und wenn der Glaube drüben ist bei den Leninisten, warum geht das Evan-

stoner Konsortium nicht nach Moskau? Und wie ist es mit der größten unter den dreien? Rilkes „Nicht sind die Leiden erkannt, / Nicht ist die Liebe gelernt, / Und was im Tod uns entfernt, / Ist nicht entschleiert“ ist doch wohl mehr als ein hypochondrischer Seufzer. Freilich können wir die drei nicht in einem „Befund“ aufnehmen – das wäre ja gerade wieder „idealistisch“. Vielleicht ist's auch vermessen, in einer Situation wie der unsrigen nach „Deutungen“ zu fahnden. Es gibt davon gewiß genug. Aber als „arme Seele“ – wenn auch vielleicht noch nicht als „arme Kreatur“ – darf ich doch wohl fragen, was die „Taufe“ wert war. Aber das führt mich wieder auf den Abweg der „Hoffnung“ – sicherlich haben Sie recht, daß wir jetzt einfach durch die Weltuntergänge hindurchmüssen. Aber uns pastoribus ist eine Hoffnung anvertraut – weithin noch oder wieder –, der ist der ganze en bloc hingeschmisse Elohim-Knäuel lieber. Die Synoden und Konsistorien haben ja gewissenhaft acht darauf, daß er nicht „aufgedröselte“ wird. Schon die wahnsinnige Pflichtenüberhäufung sorgt ja dafür, daß der Theologe und der theologisierte Laie vorneweg immunisiert ist gegen dionysische Weltuntergänge und Parusieverzögerungen. Der Gedanke daran ist ja schon diesem armen Arbeitstier eine Blasphemie. Aber *noch* hält er es aus – kraft der „*spes unica*“! Er hofft dann wenigstens bis zum nächsten Nervenzusammenbruch oder bis zum nächsten donnernden oder flüsternden Applaus, den er als theologische Primadonna – eine der reizvollsten Primadonnenrollen scheint's in der westlichen Welt, augenblicklich – einatmet. Diese Dinge haben ja heute auch ihre schreckliche leibhaftige Seite. Gott sei Dank, es gibt noch immer Glaube, Hoffnung, Liebe – an „Hecken und Zäunen“ trifft man auf sie und wird unbeschreiblich beschenkt. Ich gestehe, daß ich gerade für die „platonische“ Hoffnung eine Schwäche habe. Und lange genug habe ich von ihr gelebt – von ihrer noch immer fruchtbaren Verwesung gelebt. Wahrscheinlich lebe ich heute nicht mehr von ihr (aber dies vermag nur Gott zu sagen). Sie ist eben und bleibt ein Reich der schönsten Gestalten. Und mir ist noch der Vorzug zuteil geworden, daß ich ihrer nicht erst ansichtig wurde, als sie vielen ehrlichen Leuten erst im Ekel und Überdruß hochkamen. Es ist mir übrigens in diesem Zusammenhang aufgefallen, daß in einem angelsächsischen Buch – vermutlich katholischer Herkunft („Screw tape letters“ von Lewis) – die *Zukunft* so perhorresziert wird, dem heutigen Menschen vorgeworfen wird, er verbrenne die Güter der Gegenwart, der einzigen „ewigkeitsförmigen“ Zeit, auf dem Altar der Zukunft. Alle jene Ismen (Lenin usw.) betrögen den Menschen um seine Gegenwart. – Damit bin ich beim

2. (was ich auch wieder von der Seel-Sorge her vorbringe). Wir stehen in zwei Fronten. Einmal gegen *jene* „Zukunfts“-Fanatiker, die der Engländer im Auge hat, die die Gegenwart verloren haben, weil die Hoch-Zeit der Liebe an ihnen vorüberging (d. h. wir müssen wohl *für* sie, nicht gegen sie stehen) – gemeint sind ja nicht die, die kraft des Glaubens die Zukunft in die Gegenwart hineinreißen, sondern die, deren Leben in die Leere voraus präzipitiert, weil der Schmelzfluß und die Kristallisation der Gegenwart ausblieben. Und dann gegen die andern, die „Speristen“, die „Zukunft“ und sogar „adventus“ sagen und sich bezeichnend genug nur eine „*Wieder-kunft*“ vorstellen können (warum hat noch niemand die Geschichte dieser verhängnisvollen Übersetzung „Wiederkunft“ geschrieben, dieses Mordes an der *Παρουσία*). Sie verstehen mich: Wir leben unter Gehetzten, d. h. Liebes-Flüchtigen, und lassen uns hetzen – das ist die falsche, scheinbare Zukunfts-Süchtigkeit. Und wir müssen den Glaubens-Fanatikern, den Hoffnungslosen doch recht geben gegen die Wiederkünftler. *Wenn* wir aber den Leuten mit der „guten Hoffnung“ die Augen aufmachen über das Wesen ihrer Hoffnung, *wie*

3. kann dann *Kirche* bestehen? Sie deuten es ja wohl selbst an, daß es nur in der Form der Kirche dem Christentum gelang, die Germanen zu „erziehen“. Nun ist klar: Solange man von vorneherein meint, die Kirche müsse „erziehen“ (oft vermeidet man ja diesen Ausdruck

und praktiziert's um so eifriger), braucht man den Bilderkosmos der Hoffnungen. Aber vielleicht fällt das, was „Kirche“ einmal war oder sein sollte, nicht unbedingt mit diesem Erziehung-Programm. Diese Verkirchlichung des Protestantismus muß untergehen. Jawohl. (Auch ihr ausgezeichnetes Einverständnis mit den letzten Resten des „Staates“ heute – in Westdeutschland wenigstens – spricht dafür.) Aber: man sucht ja nicht nur „Kirche“ (und versucht sich damit an einer „Renaissance“ oder „Re-Formation“), man sucht auch „Sakrament“, man sucht also leibhafte Gestalt. Man sucht „Realpräsenz“. Ich meine, die Eschatologie erfreue sich deshalb solcher Beliebtheit, weil man da eine besonders zuverlässig garantierte Realpräsenz sich verspricht – nach all den Bilderstürmen des Protestantismus endlich eine legitime Gelegenheit, sich an Bildern – sit venia verbo – zu betrinken. Ist das nicht auch Symptom der *Liebesbedürftigkeit*? Nicht nur der Alters-Astenie „Hoffnung“? Es könnte dann zu dem gehören, was Sie in „Heilskraft“, S. 42, sagten: Daß die Kirche der dem Ende zu rasenden Gesellschaft zurufen muß: „Nicht so schnell!“ Daß nicht nur die „Mitte der Zeit“, sondern auch die „Mitte der Gezeiten“ wieder erfahren wird? – In dieser Reihe noch eine Frage: Wieso akzentuieren Sie a.a.O., S. 37, beim 3. Artikel *Hoffnung*, Liebe, Glauben?

4. Ich muß – egoistisch genug – nochmals auf das mir gestellte Thema „Weltgestaltung“ (angeblich) in der katholischen Theologie zurückkommen. Unter dem Oberbegriff „Hoffnung“ geht das schlecht. Aber ich kann den Stiel ja umkehren und „Glaube“ supponieren – vorausgesetzt, daß doch noch einige da sind, denen der „Fideismus“ Luthers noch im Blute steckt. Schließlich müßte sich ja der Glaube auf eine Zeit-Gestalt berufen können. Nur wird bei Botschaften, wie denen des Joachim de Fiore, die Verbindung mit der Trinität deutlicher als bei Luther. Da komm' ich unwillkürlich auch – so nebenbei – auf das Thema „Hölle“. Bei Dante, im „Hoffnungs“-Äon, ist die Hölle der Ort der Hoffnungslosigkeit. Und darum gibt's dort auch so schöne Zwischenstufen, wo die nicht so hoffnungslosen Sünder, Typen und Temperamente angesiedelt werden: das Purgatorio. Wie ist das bei Luther und den Fideisten? Eigentlich verschwindet da die Hölle! Sie steht da gar nicht mehr zur Debatte! Aber ganz verschwunden kann sie nicht sein, da sie – vom Reich der *Seele* her gesehen – doch wohl der Teil der Welt ist, der nicht „gestaltet“ werden kann, der sich der Gestaltung widersetzt und darum mehr oder minder gewaltsam ausgeschieden wird. Aber da die Welt als Ganzes im christlichen Zeitalter erlöst ist, kann dieser sich aus irgendwelchen Gründen widersetzende Teil nicht wieder dem Chaos, der Un-Gestalt, anheimfallen, sondern wird zur Gegen-Gestalt, zum Gegen-Kosmos mit einer präzisen Hierarchie. Nach der Reformation taucht sie dann Stück für Stück wieder auf – und wird tapfer realisiert, in der *machina mundi* der Technik (ich glaube, daß viele technische Erfindungen vorher als „Höllenmaschinen“ imaginiert waren), nicht mehr gerade hierarchisch, aber um so präziser. Das ist doch eigentlich ein großartiger Glaubens-Akt! Ein „Beweis des Geistes und der Kraft“, den die offizielle Kirche wieder einmal beliebte zu übersehen! Aber ganz wurde die alte Hölle durch diese Realisierung nicht zum Verschwinden gebracht. Der Alpdruck vom Gegenteil macht uns ja dauernd zu schaffen (Zukunftsromane). Hier wird Welt „gestaltet“ – aber gewissermaßen zu präzis. Über-Determination der Gestalt, indem dabei die Zeit, die Zeit-Gestalt verschlungen wird. Man bemüht sich wohl um den arbeitsfreien Samstag (bzw. Montag), um die Zeit wieder deutlicher zu artikulieren. Man nimmt den Rhythmus unter die Lupe und vergrößert wieder (– die feine Rhythmusschwankung des Wochenverlaufs um den Donnerstag herum, in manchen Ländern durchaus respektiert, wird wiederum niedergewalzt). Ich finde da nicht recht heraus. Vermutlich habe ich da etwas falsch eingeordnet.

5. Mich beschäftigt immer wieder die Zwiefalt der hebräischen Verbalzeit – im Vergleich mit den indogermanischen „tempora“. Hier ist doch ein Übersetzungsproblem allererster

Ordnung, im Vergleich mit dem der mittelalterliche Universalienstreit wie ein Kinderspiel anmutet. Haben Sie hierüber einmal etwas geschrieben?

Dies ist noch nicht alles – aber ich habe Ihre Geduld schon zu lange auf die Folter gespannt. – Ist „Out of Revolution“ in einem europäischen Verlag erschienen? Es ist überhaupt schrecklich, daß man außer dem „Alter der Kirche“ keines von Ihren früheren Büchern noch kriegt, auch antiquarisch nicht. – Herzlichen Dank für Ihr gütiges Eingehen auf meinen „Elohimknäuel“.

Ihr Georg Bartning

Norwich/Vt., 19. 6. 54

Lieber Herr Bartning!

Bücher schicken kann ich im Moment nicht. Aber nur disjecta membra einer Antwort auf Ihre Glossen. Zunächst schönsten Dank für die Abschrift meines Spes-Traktates. Die Konkordanz wird Ihnen inzwischen verraten haben, daß auch das Johannes-Evangelium ohne das Wort Hoffnung auskommt.

In Goethes „Töchterchen Hoffnung“ reckt diese die Flügel wie eine Wiederentdeckung einer in der Orthodoxie des Luthertums verdorrten und nun im griechischen Idealismus von 1789 neu erblühenden Wunderpflanze. Deshalb ist von 1789–1917 alles „Hoffnung“. Und nur wegen der Hoffnung waren die Liberalen überhaupt noch bei der Kirche zu halten. Indessen 1917 beginnt eine neue Ära, der „vorstellungslosen Leiden“. Da eben, zur Strafe für den Überschwang der Hoffenden, Liberalen, beginnt also die Höllequal des Hoffnungslosen aus der unterdrückten Tiefe aufzusteigen ins Bewußtsein. Die dritte, die johanneische Situation macht die Hoffnungslosigkeit der koptischen Mönche zum allgemeinen Lebensbestandteil. Ein Stück Hoffnungslosigkeit, ein Stück Hölle, ist jedem von uns zur Konfrontation aufgetragen. Die Askese, in die die Ahnung dieses Tatbestandes von jeher hineingeheimnißt gewesen ist, wird heute aus einer Werkaskese reale Lebensaskese. Das heißt, wir brauchen nicht kanonisierte begriffene Werke der Askese, sondern die vorstellungslosen Leiden. Auf die liebende *Verteilung* dieser Leiden freilich kommt es an. Jeder trage des andern Last. Je mehr sich entziehen wollen, desto heillosere die Hölle. Aber „heillos“ ist sie auch bestenfalls. Denn seit Lessing wissen wir, daß wir unsere Hölle auch in unsern Himmel mitnehmen müssen; unsern Himmel, umgekehrt, dürfen wir in die Hölle mitnehmen. Nur die Begrenztheit ihrer Heillosigkeit dank ihrer Anerkennung durch uns führt zur Aufschließung der Hölle. Die Teufel steigen heute auf ins Licht des Tages. Aber sie bleiben stehen. Nur ihre Pluralität ist die Schmach, die ihnen angetan wird. Denn weil es *viele* gibt, schäumt jeder einzelne vor Wut! „Ecclesia magistra“: Die Kirche erzieht, oder: sie lehrt. Sie dürfen nicht vergessen, daß dies eine Irrlehre dessen, was Kirche sei, gewesen ist. Im paulinischen Äon ist dies – Ecclesia magistra – seit Gerson von Paris – freilich überspitzt worden. Luther vollstreckt da nur den Ausgang der Scholastik in seinem doch rein lehrhaften Katechismus.

Weil Paulus, der Doctor gentium, übertrieben worden ist, tritt heute das unsichtbar bleibende, ergänzende johanneische Element in Wirksamkeit. Dies ist rein heilsbezogen, hat es nur mit Erwachsenen und mit echten Leiden zu tun, mit Lebensaltern, nicht mit Wochen oder Monden, bleibt, wie die Ehe, „vorübergehend“ im Vergleich zu den Schulen, Kirchschulen, Staaten, Konsistorien, nämlich zehn-, fünfzehn-, höchstens dreißigjährig. Das johanneische Element salbte ja auch Jesu irdischen Wandel mit dem einen Tropfen erleichternden griechischen Öls, nämlich mit seiner natürlichen Zuneigung für Johannes. Schließlich war Jesus während seines Wandels auf Erden in Himmel, Hölle und Fegfeuer zugleich. Wir werden es also wohl nie besser haben dürfen als unser Meister. Deshalb meine ich, Sie

müssen weder an den Sakramenten des Petrus noch an den Chorälen des Paulus rütteln, sondern, und so reichlich wie möglich, Johannes *vorschalten*. Wer in die Kirche kommt, sollte *vorher* und *draußen* freie Liebe empfangen und erfahren haben: Dann werden „die Bilder bald reden“, und die Orgel wird wieder in ihm Erfahrungsklänge antönen. Hingegen sind Petrus und Paulus *irreformabel* als solche. Ach, sie sind ja *viel zu gründlich reformiert*: und sie gehen gerade an ihren tugendhaften Reformen zugrunde. Sobald Sie Ihrer Gemeinde offen die sponsa, die magistra und die mater auseinanderklauben, werden diese Laien auch den Mut finden, ihre Kinseyreport-Welten, d. h. ihre außerkirchlichen Liebesbereiche, als Erfahrungen, Gleichnisse und Anfeurer, Ihnen in die Kirche zuzurechnen und beizutragen. Ohne diesen Rückgriff auf das außerkirchliche freie, wilde, „höllische“ Leben aber geht es allerdings nicht. Indessen kann dieser Rückgriff durchaus orthodox geschehen und gerade den Gegen-schlag gegen den scheußlichen Bultmann führen. Denn darum geht's doch gerade, wie immer, daß die gegen den Mythos geschehene Offenbarung heut wieder die Massen und den liebes-träumenden Einzelnen durch Deutung ihrer Mythen aufzuwecken vermag. Jeder von uns lebt doch mythisch, in seiner Liebe, seinem Beruf, seinen Selbstvorstellungen. Wie Henrik Steffens, dessen Biographie ich verfaßt habe und die ich Ihnen empfehle, da Sie Züge von Steffens besitzen, das sehr schön gewußt hat. Ermutigen Sie Ihre Gemeinde, erst einmal dem eigenen Mythos in Erwartung seiner Erlösung durch die Offenbarung herzhaft Einlaß zu gewähren. „Freundschaft“ z. B. ist ja solch ein Mythos! Jugendliebe ist es. Daß die Ehe Gleichnis Christi und seiner Kirche sei, das darf man immer erst im Liebesunglück voll erfahren. Die Pastoren, die das in ihre Verliebtheit *von vornherein* hineinbeten, sind bloß Schweine. Das heißt, auch hier hebt die Offenbarung das schon mythisch Geschehene *hinterher* in ihr Licht. Manchmal, ja oft, hat das früher ein Mann in seiner ersten – unglücklichen – Liebe vorweg gelernt, dann vermochte er es, die entmythisierte erste Liebe bei der zweiten Bindung hell zu erfahren. Aber diese früher bei relativ spätem Eheschluß fast regelmäßige Verteilung auf verschiedene Liebeserfahrungen – wie beim „dépit d'amour“ des jungen Mädchens – ändert nichts an der notwendigen Reihenfolge: Erst Mythos, dann Offenbarung. Weil die Mythen durch die Offenbarung hinterher offenbar werden, deshalb sind sie die *Hoffnungen*, welche der *Glaube* erlösen soll. Und deshalb hat die Offenbarung die zu den Mythen sich hinstreckenden Fangarme, die diese Mythen aufgreifen und am Ende entzaubern sollen. Diese Fangarme der *gegen das Steckenbleiben in Mythen* in die Welt getretenen Kirche will Bultmann amputieren!! Furchtbar. Und seinen eigenen Mythos als Theologe ahnt er nicht. So war er schon 1923, als ich ihn in Breslau kennenlernte. An ihm sehen Sie aber, daß wir am allgemeinen Theologentum todkrank sind. Sonst würde man ihn doch auslachen!

Aber die Verwechslung Bultmanns zeigt die Unwissenheit der Theologen an. Die liebend nach den Mythisierten ausgestreckten Fangarme des Heils und die zu überwindenden Mythen selber sind zweierlei. Und das sollen Jesus und Paulus nicht gewußt haben! Schrecklich. Und deshalb verdient sie wohl ein weiteres Wort. Alle Hoffenden haben Vorstellungen, sagten wir. So sehr hat das 19. Jahrhundert diese hoffnungsvollen Vorstellungen gepflegt – Fortschritt, Freiheit, Fliegen, Technik, Staat, Nation, Sozialismus usw. –, daß Joseph Wittig vor dreißig Jahren ein Weltalter „vorstellungsloser Leiden“ prophezeit hat. Statt des von Dibelius ausgerufenen „Mythos der Kirche“ und gar des Rosenbergschen „Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts“ ist die Wittigsche Weissagung bereits seit langem fürchterliche Wirklichkeit um uns her. Aber die Bultmanns haben noch ihren alten hoffnungsfrohen Mythos von der wissenschaftlichen Wahrheit, und dies ist ihr Mythos. Worin besteht er denn? Wissenschaftliche Wahrheit ist ja doch nur verallgemeinerte Wahrheit. Falls also Wahrheit nicht verallgemeinert werden könnte, – und keine richtige Wahrheit darf generalisiert werden! –, dann wäre das eine Schranke für den Fortschritt der Wissenschaft. Denn

Wissenschaft verallgemeinert. Mein Platz im Himmelreich aber kann seit Jesus Christus nicht verallgemeinert werden.

Das Evangelium geht aber von dem Fall, den der griechische Geist getan hat, aus, weil es überhaupt von dem Sturz der Geister in die Hölle des Zeitlichen ausgeht. Gegen Bultmann ist das Johannes-Evangelium geschrieben, gegen Bultmanns Mythos nämlich, man könne durch Literatur über das Heil das Heil ersetzen. Der Mythos, den Johannes liebend aufschließt, ist der Logosmythos, der von Heraklit bis Philo die hellenische Welt am hoffnungsvollen Leben erhält und auf Christus vorbereitet; denn Johannes setzt gegen Philo und gegen Plato und gegen Aristoteles – nicht aber gegen *Heraklit!* – den Logos in das Richteramt ein, das zwischen tot und lebendig scheidet. „Logos ist Gesammeltheit“, sagt Heidegger. Andere haben den Geist vergottet, „der Herren eignen Geist“ nämlich. Aber Johannes reißt uns über die Katheder hinauf, dahin, wo ernannt wird. „Nennkraft“ ist sein Logos; er entscheidet: dies sterbe, dies lebe. Die Urkraft der Sprache wird den Akademikern drohend und liebend vor Augen gestellt, sie, die Todesurteile fällt und ins Leben ruft, steigt empor über den Beschreibungen, Definitionen, Analysen, Berechnungen, Feststellungen. Keine Entscheidung über Tod und Leben kann je verallgemeinert werden. Die höchste Wahrheit kann nie wissenschaftlich werden. Sie wird durch zweier oder dreier Zeugen Mund wahrhaftig wahr; durch zweier oder dreier Zeugen Aufopferung wird sie bewährt und fruchtbar.

Indem Bultmann seinen eigenen Mythos, den des Professors, nicht sieht – er lautet: „Die ganze Welt kann zu wissenschaftlicher Wahrheit werden“ –, kann er auch nicht sehen, wie liebevoll die Fangarme des Johannes-Evangeliums sich ihm, dem mythosumhüllten Bultmann, entgegenstrecken. Logos, lieber Bultmann, sagst du, Wahrheit; aber gewiß doch. Jedoch, das fleischgewordene Wort ist der einzige fruchtrtragende, über Leben und Tod als Nennkraft entscheidende Logos.

Indem nun Bultmann den eigenen Mythos des Aufklärers nicht überwunden gibt, übersieht er auch die mythenabsorbierende, schwammartige Saugkraft der anderen Evangelien: Es ist hier nicht der Ort, das einzeln herzuzählen, was da von Matthäus, von Markus, von Lukas in den verschiedensten Bereichen ein für allemal geleistet worden ist. Die Synoptikerkritik hat sich seit Baur das Verständnis dieser Entmythologisierung durch die Evangelien dadurch unmöglich gemacht, daß sie nicht der Funktion einer Mehrzahl von Evangelien nachsann, sondern „Quellen“ konstruierte. Doch muß zur Steuer der Wahrheit, die in der Geschichte waltet, auch die andere Seite dieses Bultmannschen Kampfes um die Entmythologisierung gewürdigt werden.

Die Evangelisten selber entmythologisieren. Ihre Fangarme zum Aufsaugen der Mythen werden total verkannt, wenn dem Neuen Testament nicht dieselbe Mythosgegnerschaft zugeschrieben wird, wie sie das Alte Testament geschaffen hat.

Hingegen ist die Frage, was geschehen muß, nachdem sie ihr Werk getan haben. Wie, wenn die Mythen der Vorzeit resorbiert wären? Wie, wenn deshalb die Fangarme nichts mehr zum Greifen, zum Offenbaren in die Fänge bekämen? Wie, wenn das Christentum und die Evangelien gesiegt hätten? Dies ist eine fruchtbare Fragestellung. Die Entmythologisierung, welche die vier Evangelisten verkündigen, ist vielleicht so erfolgreich gewesen, daß die Zeitgenossen des Flugzeugs, der Konzentrationslager und der Bibelkritik für diese Art evangelischer Entmythologisierung kein Verständnis mehr aufbrächten? Dann könnte Gott seine christlichen Soldaten entwaffnen. So hat es Nietzsche angesehen. So sah ich es 1918: „Der Antichrist überwindet nicht das Christentum. Denn er kommt erst, als es gesiegt hat. Sondern er überwindet das Werden des Christentums durch die letzten beiden heidnischen Jahrtausende hindurch, er überwindet die Mittel des Christentums.“

Als wenn ein großer König unzählige Heerscharen aufgeboden hat, um alle Gegner zu

besiegen. Endlich ist der Sieg errungen. Da entsteht eine große Leere und Enttäuschung. Das Volk glaubt mit seiner kriegerischen Form sich selbst zu Tode besiegt zu haben.

Der König aber weiß es besser. Er hat ja nicht für den Sieg, sondern für das Leben nach dem Siege geherrscht.

So ist es den Christen ergangen und ihrem Bekennen. Als Waffe der Eroberung und als Erkennungsmarke hat das Bekenntnis gedient bis in den Weltkrieg. Heut ist es kein Zeichen und kein Beweis mehr. Die Gabel: „christlich oder unchristlich“ hört auf, die leiblichen Menschen wirksam von außen einzuteilen und räumlich wahrnehmbar zu gliedern. Denn der Unterschied besteht nicht mehr zwischen verschiedenen Personen, seitdem der Herr gesiegt hat. Sondern heut ist der Kampf in jedes einzelnen Menschen Brust verlegt. Da ist heut keiner mehr, der nicht christliche Gedanken in sich trüge, auch wenn er auf eine heidnische Weltanschauung selbstbewußt schwört. Und da ist kein selbstbewußter Orthodoxer, der nicht neben oder hinter seiner Orthodoxie heidnisches Geistesleben birgt.“

Wenn Bultmann dreißig Jahre später nach „Entmythologisierung“ ruft, so spiegelt sich darin das „Immer-langsam-Voran“ des akademischen Landsturms. Auch jetzt sieht er den Vorgang im Rahmen seines einzelnen Faches, der Bibelkritik. Aber nur wenn wir diesen Rahmen sprengen, erkennen wir unsere wahre heutige Lage. Diese neue Lage hat nichts mit Fachleuten oder mit Priestern zu tun. Denn sie trifft mit voller Wucht gerade nur den Laien in uns, nämlich dies entvolkte Weltkind und diese mechanisierte Arbeitskraft, dies analysierte Geschlechtswesen und dies aufgeklärte Studentlein.

Seine vorstellungslosen Leiden, vor denen es Joseph Wittig gebangt hat, lassen dies Individuum verstummen. Und in diesem Augenblick wird es wohl evangelisch werden; ihn mit Hoffnungen, mit Vorstellungen, mit Klängen zu füllen, wird es wohl fröhlicher Boten bedürfen, um ihn zu

re-mythologisieren.

Weil Luther nicht das allgemeine Priestertum gebracht hat, sondern nur das allgemeine Theologentum, deshalb müssen wir heute rufen:

Drei gibt es:	Priester	oder kirchengeschichtlich gesprochen:
	Levit	Klerus seit den Aposteln,
	Samariter	Theologen seit 1125
		und Laien seit heute.

Da nun heut zuviel Theologie den Glauben erdrosselt, rufen wir *das allgemeine Laientum der Fachleute* aus.

„Laßt uns mehr sein als Sieger“, ruft Paulus im Römerbriefe. Aber Karl Barth 1919 hat trotz unseres Flehens nicht verstanden, daß er hätte rufen müssen: „Laßt uns mehr sein als Theologen.“ Dies war der Kampf zwischen ihm und mir. Und obwohl er als Sieger dasteht und ich im tiefsten Incognito verblieben bin, so bin ich trotzdem nicht widerlegt. Noch lebe ich desselben Glaubens: Laßt uns mehr sein als Sieger, laßt uns mehr sein als Theologen. Denn alle sind heut berufsbesessen und reden nur noch „als“ Pfarrer, „als“ Professoren, „als“ Konsistorialräte, „als“ Verleger, „als“ Minister, „als“ Arbeiter usw. Dies „als“ ist das Übel, das weg muß. Und so ist in jedem Fachmann der Laie „hervorzurufen“. Sein wirklicher Name muß aus ihm so hervorgerufen werden, daß ihm der Anruf nicht *eine* Klappe im fachmännisch ausgebildeten Gehirntelegraphenamt herunterwirft, sondern ihm schnurstracks „aufs Herz fällt!“ Das haben übrigens die Männer des Widerstandes am 20. Juli vorgeleistet, besonders Bonhoeffer, Moltke und Delp.

„Drei für Gott und Vier für die Welt“ hat man immer stehen lassen. Das hat die Kardinal-tugenden „gerettet“ ... Eugen Rosenstock

Verlust der Heiterkeit

Unsere Generation hat neben dem Atombusenstar, der Wasserstoffbombe, jener Philosophie der Angst und dem Massensport auch eine neue Art des Witzes geschaffen. Niemand weiß, wann und wie sie entstanden sind; auf einmal waren sie da: die Tierwitze, die Witze um und auf dem fliegenden Teppich, die Insel- und die Irrenwitze. „Zwei Pferde spielen Tennis“ – so beginnen sie, oder: „Ein Irrer glaubt, er sei eine Maus“; und während hier ein Reisender auf seinem fliegenden Teppich nicht merkt, wie das Gewebe sich von hinten abgarnt, beschwert sich dort ein halbnackter Schiffbrüchiger auf einer kaum zwei Meter breiten Insel darüber, daß die Flaschenpost ihm lediglich Drucksachen bringe. Daneben servieren uns die Witzzeichner ungezählte Karikaturen von appetitfreudigen Menschenfressern, und kaum hatten die Selbstmordversuche mit dem Präparat E 605 und die Gangsterieen der Autobahnmörder aufgehört, als auch schon die neuesten Witze darüber die Runde machten.

Nun sind ja Menschenfresser, Irrsinnige, Schiffbrüchige, Selbstmörder und Autobahngangster anscheinend ganz und gar nicht geeignet, um darüber Witze zu machen. Aber – wir lachen. Wir lachen, daß ein Mann in einer Apotheke E 605 verlangt und der Verkäufer ihn fragt: „Für wieviel Personen?“ – Wir lachen über jene Irrsinnigen, die mit schier unwahrscheinlicher Lebensfreude in ein Schwimmbassin springen, obschon der Direktor erklärt: „Wie erst würden sie sich freuen, wenn in dem Bassin Wasser wäre!“

Man könnte mit Recht sagen, also sei unsere Welt gar nicht so trostlos; also seien wir trotz aller Trübnis und Bitternis dennoch fähig, die Welt im Zerrspiegel des Witzes zu sehen; also besäßen wir noch Humor, weil wir trotzdem lachen und den Sinn für das Komische nicht verloren hätten.

Aber – wenn etwas Komisches auf uns einwirkt, so ist unser Lachen unfreiwillig. Wir wollen nicht lachen, wir werden lachen gemacht. Gerade der Witz lebt durchweg dann auf, wenn die Stimmung auf einen Tiefpunkt angekommen ist; wenn die Abendunterhaltung stockt; wenn man sich nichts mehr zu sagen hat. Und wie viele Beerdigungen enden in einer Kneipe beim Biertrinken und beim Witzeerzählen!

Also ist der Witz eine Form der Aufheiterung. Damit sich aber etwas aufheitere, muß es zunächst bewölkt gewesen sein. Heiterkeit jedoch, das ist: unbewölkt, sonnig; das ist: unbeschwert, inneres Gelöstsein und eine in sich ruhende Gelassenheit. Der Witz ist geistreich, die Heiterkeit liebevoll; der Witz sprüht, die Heiterkeit strahlt; der Witz entlarvt die Unzulänglichkeiten dieser Welt, die Heiterkeit hilft uns darüber hinweg.

Unsere Sprache registriert solche Feinheiten mit instinktiver Sicherheit. Sie nennt einen Kopf „witzig“, einen Menschen „komisch“; sie spricht von einem Mann „humorvollen Gemüts“; aber sie sagt: ein Mensch „heiteren Wesens“. Hier wird nicht ein Teil des Menschen angesprochen, sondern dessen Ganzheit; nicht sein Kopf, sein Körper, sein Gemüt, nicht der Mensch, sondern dessen Menschsein; sein „Wesen“ ist heiter – und dies eben erscheint der Sprache wesentlich. Die „heitere“ Landschaft: weder die müde Melancholie der ewig trauernden Heide noch das ruhe- und maßlose Emporgreifen der Gebirge, sondern: die stille, blaue, in sich gelöste Landschaft des Südens, des „heiteren“ Südens, fernwehhaft und entwölkt; wie ja auch der Mensch erst, wenn sich seine allzu irdischen Trübnisse entwölkt haben, in die sagenumwobene „Heiterkeit des Alters“ vordringt. „Als man Sokrates den Giftbecher reichte“ – so berichtet uns Platon – „setzte er an und trank gelassen und heiter aus.“ Und wo Jean Paul die Heiterkeit zu einem „Himmel“ erhebt, „unter dem alles gedeiht, Gift

ausgenommen“ – da geht selbst der tödliche Gifftropfen in der sokratischen Heiterkeit auf. Er stirbt gelassen und heiter und in Frieden mit sich selber.

In Frieden mit sich selber! Wir haben nicht nur um uns, sondern auch in uns das rechte Maß für den Frieden verloren. Wir lassen uns im Kino und bei Schlagermusik auf-heitern, bei Bier und Schnaps an-heitern und durch Witze und Karnevalsreden er-heitern; wir fahren mit einer Planskizze in Urlaub und absolvieren stolz unser Pensum herunter; wir sparen für einen Anzug, ein Fernsehgerät, ein Auto; wir halten uns in Betrieb, bienenhaft emsig und ungemein geschäftig. Denn vor einem haben wir Angst: vor der Beschäftigung mit uns selber. Seit Zarathustras Predigten ist es uns anscheinend nur noch erlaubt, in die Einsamkeit zu fliehen; verhärtet, verbittert und enttäuscht.

Aber nur in der Ruhe, in Einsamkeit und Frieden mit sich selber gebiert sich die heitere Seele. Wir haben den rechten Gebrauch der Heiterkeit, die eine Form der Freiheit ist, verlernt. Wir haben es nicht verlernt, weil Not und Krieg und Elend in fast unmenschlichem Maße über uns gekommen sind; nein: nach dem grausamsten aller Kriege schrieb Grimmelshausen seinen großen Roman mit unfäßbarer Gelassenheit; in den Bombennächten versanken Kinder in den kurzen Minuten zwischen dem Bombenregen in ihr heiteres uns unbegreifliches Spiel; und die Sagen und Märchen aller Völker und Länder preisen nicht zufällig die heitere Zuversicht gerade der Armen und Ärmsten. „Herr, schicke was DU willst“, betete der Pfarrer Mörike, und Matthias Claudius, zeitlebens in Sorge um das tägliche Brot, konnte bekennen: „Mir wird allemal wohl, wenn ich einen Menschen finde, der dem Lärm und dem Geräusch immer so aus dem Wege geht und gerne allein ist. Er läßt die schnöden Linsengerichte stehen, um bei sich einzukehren, wo er bessere Kost hat und seinen Tisch immer gedeckt findet. Selig ist der Mensch, der mit sich selber in Frieden ist. Es gibt auf Erden kein größer Glück.“

Dieses große Glück ist uns abhanden gekommen. Aber – warum?

Der moderne Mensch steht zwischen den Freiheiten. Die eine Freiheit ist – wie Goethe sagt – das Vermögen, unter allen Umständen das Vernünftige zu tun. Sie ist gleichsam die natürliche Freiheit, die der freie Mensch, nach dem Gebote der Vernunft lebend, für sich in Anspruch nimmt. Es ist die Freiheit, so viel Kinder zu zeugen, wie man will; die Freiheit, in die Kirche zu gehen, zu heiraten, einen Vortrag zu halten oder eben alles dies nicht zu tun.

Nun gibt aber der Mensch in der Gesellschaft einen Teil seiner Freiheit auf. Er stellt seine untergeordnete, natürliche und subjektive Freiheit einer übergeordneten, auf die menschliche Individualität gerichteten Freiheit nach. Er tut dies aus Gründen der Vernunft. Denn seine Vernunft sagt ihm, daß eine vernunftlose Willkür des einzelnen nicht den rechten Gebrauch der Freiheit darstellen kann; also ordnet er sich gemeinschaftlichen Beschlüssen unter, wie dem Strafgesetzbuch, dem Zwang, einer Krankenkasse anzugehören, oder der Straßenverkehrsregelung. Somit steht der natürlichen Freiheit die Zivilisationsfreiheit gegenüber: hier die freie Entfaltung des einzelnen Menschen, dort die Sorge um die Wohlfahrt der Gemeinschaft.

War es einmal Sinn und Aufgabe dieser Zivilisationsfreiheit, die freiheitlichen Rechte und Entfaltungsmöglichkeiten des einzelnen Menschen zu schützen und zu fördern, so scheint sie heute die natürliche Freiheit geradezu zu bedrohen. Weil sie die Wohlfahrt der Gemeinschaft fordert, ist in ihr alles geordnet: in Rechte und Pflichten, in Zwecke und Aufgaben, in Ordnung und Unordnung, in Vernünftiges und Unvernünftiges. In ihr hat alles seine Norm. Wird auch behauptet, dem einzelnen werde seine Freiheit nicht beschnitten, so ist es dennoch wahr, daß er ein Reifezeugnis benötigt, um gute Aussichten zu haben, ein Stadtinspektor zu werden; daß er einer Partei beizutreten hat, will er Kulturdezernent oder Minister werden; daß er katholisch oder evangelisch zu sein hat, reflektiert er auf eine bestimmte Position, und sei

es als Hausgehilfin; daß er Flüchtling sein muß oder alteingesessen oder Philanthrop oder unter dem Zeichen des Stieres geboren, will er sich in diese oder jene Richtung hin entfalten. Die Wirklichkeit unseres Daseins ist derart durchorganisiert, daß an die Stelle des Lächelns schon das *Keep smiling* getreten ist, eine unernste, unnatürliche, verlogene „Heiterkeit“, die man eben, um Filmstar, Politiker oder Schuhverkäufer zu werden, besitzen muß. Sogar das Spiel, seinem Wesen nach nur dann sinnvoll, wenn der Spieler sich ausspielt, ist zum Sport, zur Massenerscheinung durchorganisiert worden: natürlich läuft ein Klasseläufer nach der Stoppuhr und mit genau errechneten Zwischenspurts; natürlich spielt eine Oberligamannschaft nach der vom Trainer erklügelten Taktik – das Spiel hebt sich als Spiel auf und erhält seinen neuen Sinn durch Rekord. Und schließlich wurde auch der Eros unseres Schöpfers, die heilige Heiterkeit, nach einer genormten, für jedes Gemeinschaftsmitglied genau ablesbaren Wertskala unterteilt: von der Kaiserin Soraja bis zu Marilyn Monroe.

Seltsames also ist geschehen: der Mensch hat einen Teil seiner natürlichen Freiheit geopfert, um sich in der gesellschaftlichen Zivilisation vor der Willkür anderer zu schützen. Das Ergebnis: Die Zivilisationsfreiheit hat ihm derart zugesetzt und ihm so viel persönliche Freiheit genommen, daß er sich hilflos und bedroht der Gesellschaft ausgesetzt sieht. Gebot ihm einst die Vernunft, den gemeinschaftlichen Beschlüssen zu opfern, um mehr Freiheit zu gewinnen, so ist es heute schlechthin vernünftig geworden, den gemeinschaftlichen Beschlüssen nicht zu widersprechen, um nicht noch mehr natürliche Freiheit zu verlieren.

Aus dieser Ohnmacht des Menschen der gesellschaftlichen Wohlfahrt gegenüber hat der Mensch Angst bekommen, sich zu besinnen. Ihm fehlt in einer so gearteten Daseinswirklichkeit die Muße zur Seinsbesinnung. Die Fragen: warum er lebt; wie er sich mit seinem Gott zurechtfindet; was denn sein Leben in dieser Welt eigentlich darstelle – diesen Fragen muß er auf jeden Fall ausweichen, um sich in seiner Umwelt zu behaupten. Denn seine Umwelt verlangt von ihm: Krankenkasse, Schulgeld, die Einladung eines Vorgesetzten, den Besuch einer Veranstaltung, Examen, einen neuen Anzug, eine repräsentative Frau; sie verlangt alles.

War es bislang göltig und galt es als geglaubt, daß der Mensch in der Seinsbesinnung sich an der Daseinswirklichkeit zu erproben habe, so flieht er heute vor jeglichem Besinnen überhaupt. Seine romantischen Sehnsüchte gehen deshalb sehr oft dahin, der Wirklichkeit auszuweichen; in seinen Träumen lebt er einer Welt nach, in der Autos, Weltkriege, Zivilisation und Massendasein keine Rolle spielen. Er möchte ein Zeitgenosse Goethes, Raabes oder Mörikes sein; er möchte bei Kerzenlicht und Gänsekiel leben und glücklich sein.

Jedoch, jene Freiheit, die der Wohlfahrt der Gemeinschaft dient, schützt ihn nicht nur vor Kälte, Hunger und Krankheit; sie sichert ihm nicht lediglich eine Rente im Alter zu und enthebt ihn der Sorge, einst an der Pest sterben zu müssen, nein: ohne sie heben sich alle Möglichkeiten des Massendaseins schlechthin auf. Somit erwächst dem modernen Menschen die Aufgabe, sein Eigensein in dieser Zeit zu behaupten. Er ist kein „Gemeinschaftsmitglied“, kein „Genosse“, kein „An- oder Zugehöriger“ des zivilisatorischen Apparats: er ist zunächst ein Mensch, sich selber, seinem Leben und Gott verantwortlich. Einmal, wenn ihm seine Frau stirbt, sein Sohn im Kriege fällt oder der Tod ihn selbst überrascht – dann zählt dies alles nicht mehr: kein Abitur, kein Auto, kein Ministergehalt, keine äußerliche Größe. Es zählt: die Kraft, die tödlichen Giftbecher gelassen und heiter auszutrinken, in Frieden mit sich selber. Es zählt, was Franz Marc kurz vor seinem Tode aus dem Felde schrieb: „Organisiert Euch nicht! Organisiert auch nicht die Menschenliebe, sondern lebt schweigend das Leben des eigenen Lebens, um die Seele zu erhalten.“

SCHWARZES BRETT

Der Leser hat das Wort

Heine und Hölderlin in England

Helmut Prangs Aufsatz „Heine im Schatten Hölderlins“ war ein wertvoller Versuch, ein Problem klarzustellen, das die Gemüter seit langem erregt hat und noch immer leidenschaftlich verwirrt. Er bestach durch seine Sachlichkeit. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Verdunkelung von Heines Ruhm auf die Wiederentdeckung Hölderlins, die ja eigentlich eine Entdeckung war, zurückzuführen ist. Obgleich ich persönlich Heine höher schätze als der Verfasser des Aufsatzes und die von ihm zitierten Literaturhistoriker und Kritiker, so stimme ich doch darin mit ihm überein, daß politische und „rassische“ Antipathien im Streit der Meinungen wohl mitgespielt haben, aber die zum mindesten zeitweilige Verdunkelung von Heines Ruhm allein nicht erklären können. Schon im Jahre 1910 veröffentlichte der Jude Karl Kraus sein Pamphlet „Heine und die Folgen“. Auf der anderen Seite stehen die deutschen Klassiker Goethe und Schiller, die Hölderlins Größe nicht rechtzeitig zu erkennen wußten.

Doch sind im Grunde Heine und Hölderlin nicht inkommensurable Größen? Lassen sich Hölderlins Hymnen mit den schwebelichten Gebilden des „Buchs der Lieder“ überhaupt vergleichen? Eher böten die Balladen und späten Gedichte Vergleichsmöglichkeiten, doch auch diese Schöpfungen widersetzen sich jedem Versuch, Maßstäbe mit der Elle anzulegen. Während Heines Lyrik ganz gewiß nicht „abgeschrieben“ werden soll, fällt für eine gerechte Würdigung seine Prosa stark ins Gewicht. Man denke an den Preis Nietzsches, der Heine weltanschaulich fern genug stand – und dennoch schlägt Heines Schaffen Brücken zu dem seinen. Immerhin drückt

Heine gelegentlich Gedanken und Stimmungen aus, die aus Hölderlins Welt sind, obgleich man mit einiger Übertreibung sagen kann, daß Hölderlins Welt kosmischer und die Heines mehr sozialer Art war. Verweilte man bei diesem Gegensatz, so könnte man ihn ins Gestalthafte erweitern – hier Hölderlin, prophetisch (doch das ist Heine auch), rührend, einsam, stets bestrebt, seine Seelenreinheit zu bewahren, dort Heine, im Getümmel der Welt, Dickspritzer abbekommend und solche austeilend, aber auch auf seine Weise heroisch, sich in widriger Umwelt (in anderem Sinne widrig als die Hölderlins) als tapferer Soldat im Freiheitskampfe der Menschheit zu bewähren. Es gibt noch kein Heine-Bildnis, das auf einer gründlichen Kenntnis der aufschlußreichen Briefbände Friedrich Hirths beruht: wenn diese für die Heine-Forschung unentbehrliche Ausgabe im nächsten Jahre bei Florian Kupferberg in Mainz vollständig vorliegen wird, dürfte vielleicht die Revision im (wenn man so sagen kann: rückläufigen) Prozeß Heinrich Heine beginnen.

Allein, es war eine Ergänzung „Heine in England“, zu der ich mich durch Helmut Prangs Ausführungen angeregt fühlte. Auch in England ist unlängst ein vereinzelter Vorstoß gegen den Dichter Heine erfolgt: von dem Kafka-Übersetzer Edwin Muir in seiner Besprechung einer neuen Nachdichtung der „Nordsee“, die von dem vielversprechenden Waliser Dichter Vernon Watkins stammt und von dem Rezensenten als „gelegentlich besser und überzeugender als das Original“ gerühmt wird. Ob er damit recht hat, bleibe dahingestellt – so gelungen die Übertragung auch ist, und sie ist die Schöpfung eines Dichters, so erscheint mir dieses Lob doch eine Über-

treibung. Muirs Kritik richtet sich unter anderem gegen Heines unmoralischen Ton. Das ist interessant, denn diesen hat der Viktorianer Matthew Arnold, der zugleich ein Wegbereiter Goethes in England war, um der anderen Werte Heines willen zu entschuldigen gewagt. Wesentlicher sind Muirs Einwände gegen die gehäuften Metaphern, und er findet Heines Ironie unleidlicher als seine Sentimentalität. Doch wohl gemerkt: es sind nur die Nordseege-dichte, von denen Edwin Muir meint, daß sie vielleicht schon zur Zeit, als sie Mode waren, nicht gut gewesen seien.

Watkins Heine-Übertragung ist übrigens bei Faber & Faber erschienen, zu dessen Inhabern T. S. Eliot gehört: welche Wandlungen auch immer die Gestalt Heines in England annehmen mag, so bleibt doch das Phänomen bestehen, daß Heine, dessen Anfänge von Byron mitbestimmt waren, seinerseits ein Vorläufer T. S. Eliots wurde und ihn mittelbar oder unmittelbar die Kunst lehrte, selbst esoterische Dinge auf leichte, ja „elegante“ Weise zu sagen.

Im allgemeinen wird man freilich das Werk T. S. Eliots eher in der Nachbarschaft Rilkes als in der Heines sehen. Die beiden englischen Literaturhistoriker, von denen Heine-Bücher für das Jubiläumsjahr vorbereitet werden, sind zugleich Rilke-Forscher: die Professoren Elsie Butler und William Rose. Ihnen geht Professor Barker Fairley (Toronto) voran, dem wir die grundlegende neueste englische Goethe-Monographie „A Study in Goethe“ verdanken. Wie Mathew Arnold ist er also in der Welt Goethes zu Hause und betrachtet die Interpretation Heines als eine ihm gemäße Aufgabe. Sein Buch, von der Clarendon Press in Oxford verlegt, trägt den Untertitel: „An Interpretation“.

Das Neue in Barker Fairleys Ausdeutung ist, daß für Heine die ganze Welt Bühne war. Er verfolgt die theatralischen (das Wort nicht im abträglichen Sinne gebraucht) Gleichnisse durch Heines Werk vom Tiermimus zum Mysterium, vom Karneval zur

Prozession, vom „Lied im Lied“ – Heine war einer, der zuweilen mehr ins Singen verliebt ist als in das Gesungene – zu Zeremonien, von der Musik zum Tanz, vom Zuschauerraum zum Bühnengerüst für Himmel und Hölle. Auf diese Weise erkennt der Kanadier gewisse Grenzen in Heines Schaffen und die tieferen Ursachen für gelegentliches Mißlingen, aber er wirft vor allem neues Licht auf das Theatralische bei Heine, nicht im Sinne von etwas Äußerlichem, was ihn verkleinert, sondern als einen „geselligen“ Zug, was für Heines Gesellschaftskritik von Bedeutung ist. In seiner Zusammenfassung nennt Barker Fairley Rabelais, Cervantes und Swift als Heines nächste Verwandten. Das ist kein geringes Lob und läßt uns die Vorliebe der Engländer für Heine, die bekanntlich vom Dichter nicht erwidert wurde, besser begreifen. Auch diese hat mit Politik kaum zu tun, obgleich während des letzten Krieges gewisse „antideutsche“ Äußerungen des Flüchtlings Heine gern zitiert wurden.

Lutz Weltmann (London)

Die Angst vor der Mathematik

Verehrter Herr Dr. Fechter

Ihr Artikel über die Angst vor der Mathematik hat es mir angetan. Ich habe den Nachteil, einige Jahre jünger zu sein als Sie. Ich vollende dieses Jahr mein 64stes. Nachteil: denn wenn unsere Lämpchen in gleicher Proportion weiterglühen sollten, muß ich mir den Unfug, der auf dieser Welt leztthin geschieht, noch einige Jahre länger mit ansehen als Sie. Aber ich erwähne das Alter vor allen Dingen, weil in dem curriculum der höheren Schulen Ihrer und meiner Generation der Lehrplan in Mathematik etwa der gleiche gewesen sein dürfte. Ich war keineswegs ein glänzender, aber auch kein schlechter Mathematiker – meine Noten wechselten zwischen Gut und Genügend, als wir uns in den letzten Klassen vor dem Abitur recht tief in die sphärische Trigonometrie, Differential- und Integral-

rechnung usf. hineinknien mußten. Angst vor der Mathematik habe ich nie gehabt. Ich liebte allerdings meine deutschen Klassiker viel mehr und vor allem die Philosophen, die ich in meinem Pennälerbüchchen las. Geschmack an der Mathematik erhielt ich erst, als ich auf der Universität in die Hände Hermann Cohens geriet, für den bekanntlich das Infinitesimal zur Realität wird und der die Logik – mit Recht – nur als Logik der theoretischen Naturwissenschaften gelten läßt.

Zu jener Zeit hatte man in zahlreichen Kreisen begonnen, sich mit Vieldimensionalität abzugeben, wie ja eine vierte Dimension – wenn auch nicht stets ausgesprochen – schon seit Galilei eine Rolle spielt, und das Unendliche – das „gute“ sowohl wie das „schlechte“ – kam gerade in die begriffliche Gegend, wenn auch langsam, in der es sich heute mit redshift, gekrümmten Universen und ausdehnendem Raum das Indefinite Kants zu einer neuartigen Begriffskomponente macht.

Was mir stets das Charakteristikum derjenigen zu sein scheint, die es bei der Mathematik mit der Angst zu tun bekommen, ist die Unfähigkeit, mit einer zusätzlichen Symbolwelt fertig zu werden, die scheinbar, aber auch nur scheinbar, die Wortsymbole, mit denen wir umzugehen gewohnt sind, auf den Kopf stellt. Mit den reziproken Werten fängt es an, mit den negativen und Bruchpotenzen geht es weiter, und bei irrationalen und irrationalen Werten hört es dann meist völlig auf.

Mir scheint dies eine ähnliche Furcht wie die des Wilden oder Halbzivilisierten vor technischen Errungenschaften, so, als ob man etwa am Telefon den Menschen etwas anderes sagen müßte, als wenn man ihnen Angesicht zu Angesicht gegenübersteht, oder als ob man, wenn man den Wasserhahn dreht und das Wasser nun von oben durch die Bleiröhre braust, etwas anderes täte als der Urmensch, der seinen Durst mit der hohlen Hand aus einem Quell am Boden stillt.

Diese Zeit leidet, je weiter sie fortschreitet, immer mehr an der Angst vor Symbolen für die Dinge als vor den Dingen selbst. Sie kennen aus der Philosophie zweifellos die Theorie, die das Sprechen der Menschen aus der Angst vor dem Unbegreiflichen abgeleitet hat. Mit Wortsymbolen soll der frühe Mensch das Grauen vor der Einsamkeit und vor dem unendlichen Schweigen der Wildnis – Schweigen an menschlichen Lauten! – überwunden haben. Schließlich hat der Mensch aber vor seinen eigenen Symbolen zu zittern begonnen, wie Sie dies an jedem Banausen feststellen können, dem Sie Verlaine oder Goethe, Benn oder Mörike oder irgendein anderes Dichtergenie vorsetzen, bei dem die Wortsymbole einen anderen Sinninhalt aufweisen, als sie ihn beim Einkaufen von Birnen oder Schuhen oder Butter, oder was es sein mag, und beim Erledigen des täglichen Arbeitspensums – welches es sei – erhalten.

Das Unendliche selbst – unbegreiflich, wie es scheinen kann und de facto sein dürfte – schreckt weniger als jenes kleine liegende Zeichen der zwifach geschlossenen Schlangenlinie, das man für es erdacht hat. Es ist gerade in diesen Tagen viel von der Urzeugung die Rede und dabei natürlich auch von dem Teil des unendlichen Raums, den das wohl füllen dürfte, was wir Materie nennen, ein Etwas, über das wir uns heute noch mehr im unklaren sind als in den Zeiten, in denen man die Undurchdringlichkeit als sein Haupt- und unänderliches Kennzeichen ansah. Man glaubt es schon herrlich weit gebracht zu haben, wenn man die Unterschiede zwischen Korpuskel- und Wellenbild festgestellt oder die Theorie von einer schlechthin elektrischen Struktur der Materie postuliert hat, obwohl man unfähig ist zu sagen, was denn Elektrizität nun eigentlich sei. In meinen Studentenjahren – obwohl die ersten Arbeiten Einsteins damals schon bekannt waren und von uns in der Marburger Schule diskutiert wurden – redete

sich mancher – ich gehörte zu ihnen – das Maul darüber in Fetzen, wie weit das Bild der infinitesimalen Kontinuität auf die Materie anwendbar ist und wie der photoelektrische Effekt etwa mit dem Pulsus Eulers zusammengebracht werden könne. Denn auch Planck kannte man ja damals bereits.

Ich wohnte zu jener Zeit vor dem Städtchen, am Abhang eines lieblichen Tals mit Obstbäumen und Salbeiwiesen, und wenn ich auf der Höhe, zwischen blühendem Jasmingestrüpp dahinwandelnd, meinen Weg zur Alma Mater machte, legte ich mir mehr als einmal die Frage nach der Genesis τοῦ μετρίου auch auf dem Gebiete vor, das Sie und mich vor nunmehr 41 Jahren zusammenbrachte, als ich das Vergnügen hatte, zum ersten Male etwas für Sie zu schreiben: die bildende Kunst. Aber ich fragte mich auch nach dem Sinn des rätselhaften Platowortes: *ὅρον ὁρίζειν τὰ σώματα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις*. So begann ich denn zu versuchen, die sogenannten Gesetze der theoretisch-naturwissenschaftlichen Logik in ihrem ästhetischen Systemteil auf Bildwerke anzuwenden, nicht nur auf dreidimensionale, sondern auch auf solche, bei denen wir es nur mit Fläche und Farbe und ihren Aufteilungen und Wirksammachungen zu tun haben, und endliche und unendliche Maßstäbe an sie anzulegen. Ich muß gestehen, daß ich bis heute noch nicht damit fertig bin: teils weil die Hetze und Last der Arbeit als Tagesschriftsteller mir nicht die Zeit dazu ließen, teils weil sich das Problem – Problem im alten platonischen Sinne – seitdem so ungeheuer kompliziert hat, daß wir – nicht nur, wie ich es damals schon tat – auch den Ton, sondern alle Empfindungs-

und Eindruckszonen einschließlich unserer primitivsten menschlichen Regungen in diesen Bezirk einbeziehen müssen.

Aber ich glaube, verehrter Herr Dr. Fechter, daß dabei die faktische Unbegreiflichkeit des Unendlichen ein bedeutend einfacherer Vorwurf geworden ist, während die Symbole dem sich ihnen nahenden Menschenkind – ein solches ist jeder von uns – oft noch drohender und schreck- oder angsteinflößender erscheinen mögen als je zuvor. Nicht weil sie vielfältiger geworden sind und komplizierter als das Problem selbst, vielmehr, weil jedes von ihnen es sich anmaßt, das Unausdrückbare auszudrücken. Denn da liegt ja die tiefste jener Approximationen, von denen Sie sprechen: bei dem Versuch, zwischen den Symbolen, die wir gewählt haben – seien es Worte oder die kabbalistischen Zeichen von Feldtheorien –, und dem, was sie ausdrücken sollen, Kongruenz herzustellen. Etwas, das wir nie erreichen werden. Denn von allen Defekten dieser defekten Welt ist die Unfähigkeit des menschlichen Geistes, wirklich bildhaft werden zu lassen, was ist – nicht, was scheint –, der größte und schlimmste und der, der mich täglich und stündlich erneut daran denken läßt, daß wir, je höher wir uns erheben in dem Gefühl zu wissen, desto tiefer unter das Tier hinuntersinken, das die Überheblichkeit nicht besitzt, zu behaupten, daß es weiß und versteht.

Sie mögen mit diesen Zeilen tun, was Sie wollen, aber ich bitte Sie vor allen Dingen, nicht zu vergessen, daß in diesen Tagen wenige derart aufrichtig an Sie gedacht haben wie

Ihr ergebener

Fritz Max Cahén

Notiz: Der Beitrag von Pascual Jordan ist ein Vorabdruck aus seinem demnächst im Verlage V. Klostermann, Frankfurt a. M., erscheinenden Buche „Der gescheiterte Aufstand“.

Der Auflage des vorliegenden Hefes liegt ein Prospekt der Theologischen Abteilung des Verlages Bertelsmann bei. Wir empfehlen ihn der Aufmerksamkeit unserer Leser.

KRITISCHE BLÄTTER

ZUR LITERATUR DER GEGENWART

SCHRIFTLEITUNG RUDOLF HARTUNG · HEFT 2 · NOVEMBER 1955

Dichtung als Botschaft?

Bei aller Verschiedenheit der Meinungen über das Wesen von Dichtung herrscht wohl Einmütigkeit darüber, daß Dichtung als Bekenntnis in einem sehr allgemeinen Sinn dieses Wortes verstanden werden darf. Denn wer sich mitteilt, bekennt: er offenbart uns, wie Welt und Leben sich ihm darstellen, unterbreitet uns die Antworten, die er auf die ihm aufgegebene Erfahrung zu finden wußte – Antworten, deren Entzifferung dem Leser obliegt, auch wenn dieser, aus welchen Gründen auch immer, andere Mitteilungen oder Antworten in anderer „Schrift“ erwartete.

Nicht selten jedoch begegnen wir in literarischen Diskussionen noch einer anderen, engeren Bedeutung des Wortes „Bekenntnis“. Der Dichter, so meint und fordert man, habe die Aufgabe, eine Botschaft zu übermitteln, ein diskursives Glaubens- oder Lebensbekenntnis, mit dem dann der Leser sich gleichfalls auf diskursive Weise auseinandersetzen könne. Unter Hinweis auf die Not der Zeit verargt man hier der Dichtung ihr scheinbar unverbindliches Spiel, ihren Leichtsinn, ihre übermütige Gaukelei; fordert von jenen, die sie hervorbringen, Stärkung und Trost oder zumindest jenen Aufruf zu grundlegender Wandlung, wie ihn Rilke beim Anblick eines archaischen Apollo-Torsos erfuhr und in den einst gern zitierten Imperativ „Du mußt dein Leben ändern“ faßte.

Forderungen dieser Art, zumal in Zeiten der Krise, sind verständlich: das Verlangen nach der großen Therapie ist wenigen von uns fremd, die Erlösungssehnsucht des modernen Menschen ist eines der zentralen Themen der Literatur unserer Epoche, wie etwa die großen Romane Hermann Brochs oder Robert Musils beweisen. Dennoch möchten wir der Überzeugung Ausdruck geben, daß ein echter Anwalt der Dichtung eine Reihe von Argumenten vorzubringen hätte, die geeignet wären, diese Forderungen als einigermaßen voreilig, wenn nicht unberechtigt erscheinen zu lassen. Wollten wir, versuchsweise, die Rolle eines solchen Anwalts übernehmen, so würden wir zunächst wohl den Begriff „Therapie“ kritisch beleuchten. Beispielsweise die Frage aufwerfen, mit welchem Recht vom Dichter etwas gefordert wird, was rechtens Aufgabe des Seelsorgers oder wirklichen Therapeuten ist; würden prüfen, ob jener unkritischen und fast dogmatischen Unterscheidung zwischen dem Dichter als Gebendem und dem Leser als Darbendem und Empfangendem nicht gelegentlich die illusionäre Hoffnung jener Kranken zugrunde liegt, die dem Arzt allein die ganze Aufgabe der eigenen Genesung aufbürden möchten. Angebracht schiene uns auch der Hinweis, daß man durch diese starre Trennung der Spendenden und Empfangenden eine Kluft erweitert, deren Vorhandensein gerade doch auch Zeichen jener Notlage ist, die paradoxerweise der Dichter mildern soll.

Wäre in diesen Punkten Klarheit geschaffen, wollten wir es uns gerne versagen, der boshaften Bemerkung André Gides, man mache mit schönen Gefühlen schlechte Literatur, allzuviel Bedeutung beizumessen. Hingegen würden wir die Aufmerksamkeit unseres Gesprächspartners auf die unbestreitbare Tatsache lenken, daß schöne Gefühle und löbliche Gesinnungen, Botschaften und Bekenntnisse auch bei nur geringer literarischer Gewandtheit verhältnismäßig leicht zu formulieren sind, ihre Kundgabe überdies durchaus nicht ausschließlich der Dichtung vorbehalten ist. Deren Verpflichtung, so würden wir etwa fortfahren, scheint uns darin zu bestehen, daß sie immer gleichsam inbarer Münze zahlen muß, indes man jenseits der Literatur jederzeit Schecks präsentiert, denen man nicht ansieht, ob sie wirklich gedeckt sind. Anders ausgedrückt: ob eine menschliche Botschaft, ein Bekenntnis leicht zu leistendes Werk der Lippen oder des Herzens ist, kann selten mit letzter Sicherheit entschieden werden. Dichtung aber kann und muß sich ausweisen durch die „Münze“ der Gestalt, deren Feingehalt an echtem Gold überprüfbar ist: Gestalt des einzelnen Satzes, Gestalt der Figuren und Motive, Gestalt als Verhältnis der Teile untereinander und des Werkes insgesamt. Das vage Gewölk aus Erfahrung und Meinungen in artikulierten Gestalten dieser Art zu verwandeln; den mehr oder minder ungestalteten Lebensstoff zur überschaubaren Sichtbarkeit zu bringen –: diese vorläufige Definition der Dichtung möchten wir ihrem Anwalt, dem Verfechter ihres wahren Auftrags in den Mund legen. Ihn zugleich auch zu der Aussage ermächtigen, daß vor jedem *expressis verbis* formulierten Bekenntnis uns die eigentliche Botschaft und Moralität der Dichtung in der Erfüllung dieses Auftrages zu bestehen scheint. Nur auf dem langen und mühsamen Wege der Gestaltwerdung mag der Dichtung am Ende und gleichsam absichtslos auch jene therapeutische Wirkung zufallen, die gerade dann sich nicht einstellt, wenn man von der Dichtung unmittelbare Botschaft und Lebenshilfe fordert.

R.H.

NACHLESE

Gottfried Benn: *Après-lude*. Gedichte 1955. Limes Verlag, Wiesbaden 1955. 40 Seiten. 3.– DM.

Gottfried Benn wurde nach dem zweiten Weltkrieg, als der frühe Ruhm seiner eigenwilligen lyrischen Anfänge bereits erloschen war, ein vielgelesener Autor. Seine „Statischen Gedichte“ (Wiesbaden 1948) erregten größtes Aufsehen und fanden die rückhaltlose Zustimmung der maßgeblichen deutschen Kritik. „Wort“ und „Form“ sind die beherrschenden Themen dieser neuen Gedichte. Benns Kult des Schmerzes, der sich in den frühen Gedichten in der Beschreibung körperlicher Leiden, Krankheiten und Mißbildungen äußert, konzentriert sich jetzt mit den Hauptmotiven Einsamkeit, Verhüllung und Kälte auf die besondere Situation des Dichters (der Schmerz wird als Privileg, eine Art Mitgift zur dichterischen Berufung aufgefaßt). Zugleich zeigt der Stil dieser Gedichte mit überwiegend kurzen, jedes verbale Moment soweit wie möglich ausschaltenden Nominalsätzen einen Ausdruckswillen, der auf den reinen Zustand der Dinge gerichtet ist. Der Dichter sieht und gestaltet von ihnen nur noch das Statische, das dem Zeitlichen und Zufälligen Entrückte.

Die sechsundzwanzig Gedichte des vorliegenden Bändchens – das lyrische Ergebnis des letzten Jahres – bringen im Vergleich mit den in den vergangenen Jahren erschienenen „Fragmenten“ und „Destillationen“ nichts wesentlich Neues. Die Form des „kleinen“ Gedichts setzt sich immer mehr durch. Diese sparsame Spätsprache Benns ist nicht die atemlose Kürze von Ausruf- und Imperativsätzen der frühen Lyrik, deren Wurzeln Gefühle sind. Ein ruhiger Verzicht auf alles Nichtnotwendige liegt zugrunde. Die jugendliche Auflehnung gegen die Welt ist einer hintergründigen „Annahme“ ihrer Gegebenheiten gewichen. Diese „Sachlichkeit“ ist nicht, wie das vorgetäuscht kühle Referat der frühen Gedichte zuweilen, gefrorene Ekstase. Die ausgewogene Temperatur der Satz- und Verskürze beim späten Benn hat andere Ursachen: Erschöpfung, Resignation, müde Ironie, die die emotionelle Indifferenz einer träumerischen und milden Gefühlslage besitzt, sind die vorherrschenden Stimmungen. Die ständig auf Verzerrungen lauende Frühwelt des unerbittlichen Formen- und Bilderstürmers hat eine berichtigende Mitte gefunden. Das Furchtbare wird verschwiegen, grelle Kontrastwirkungen sind vermieden. Unaufdringliche

Gegenstände werden mit zurückhaltenden Wortfarben wiedergegeben. Der schwebend geführte Silberstift des Alters hält sich nah und karg an die Gegenstände und macht sie doch in dieser Sparsamkeit durchsichtig gegen eine gekelterte Vielfalt von Bedeutungen: „Ebereschen – noch nicht ganz rot . . .“

Die Verse „Gedicht“ und „Worte“, mit denen der Band beginnt, lassen das Bennische Leitmotiv aufklingen: „Allein: du mit den Worten/und das ist wirklich allein. . .“ Das Einsamkeitsmotiv zieht das der „Selbstentzündung“ nach sich; Einsamkeit wird schöpferische Einsamkeit: „Er gab uns Mittel, selbst uns zu entflammen . . .“ Das sind fast wörtliche Anklänge an Verse der „Statischen Gedichte“ („Wer allein ist, ist auch im Geheimnis . . .“) und der „Trunkenen Flut“ („Du mußt dir alles geben,/Götter geben dir nicht . . .“). Doch sind es Existenz und Werk eines ganz bestimmten, des alternden Dichters, die Gedichte wie „Aber du“, „Melancholie“, „Verließ das Haus“, „Ebereschen“, „Letzter Frühling“ und „Après-lude“ umkreisen. Dem „Flüchtigen“, wie der Dichter jetzt selbst sich nennt, erscheint „nur noch flüchtig alles“; „allein in seiner Wüste“ und „schon so nah den Klippen“ ist ihm, als habe er „alles überwunden“. Aber ein neues Problem taucht auf: im Zustand der Erschöpfung, da sich das Geschenk der schöpferischen Stunde versagt und selbst alles Geleistete nichtig erscheint – „trotz Teilerfolg im Geistesringen/war keiner von olympischem Gewähr . . .“ –, nicht der „Ungeduld“ und ihren Verlockungen nachzugeben, d. h. einfach zu „reden“, denn „wer redet, ist nicht tot“. Es geht um den „Abschluß“ in diesen Gedichten, dem der Dichter überall alles zustreben sieht, das „Gelingen“, das „Vorn-Liegen“, das gerade jetzt, da nicht mehr viel Zeit bleibt, zur gefährlichen Versuchung wird.

Dieser Versuchung auch jetzt zu widerstehen, „nicht aufzugeben“ und nicht das Wunder gewaltsam herbeizuzwingen, sondern ins Ungewisse zu warten und zu lauschen, ist die Lehre des letzten Gedichts, mit dessen Titel das Bändchen überschrieben ist. Und das hat einen tieferen Grund. Der Dichter der „Morgue“ und der „Trunkenen Flut“ gibt mit der Veröffentlichung dieser Gedichte eine Art Bekenntnis, daß er sich jener Versuchung nicht immer ganz zu entziehen vermochte und dem von ihm selbst aufgestellten Anspruch, „sich keine Gelegenheit zum Schreiben aufreden zu lassen“ („Doppelleben“), vor der drängenden Zeit selbst zuweilen verraten mußte.

In diesem Sinne, als bekennende, eindringliche Mahnung an sich selbst, ist die erste Zeile des Titelgedichts zu verstehen: „Tauchen mußt du können, mußt du lernen . . .“ So überrascht er den Leser, indem er den alten Anspruch allen Versuchen zum Trotz von neuem erhebt: den Anspruch des schöpferischen Menschen, gegenüber der nichts versprechenden gegenwärtigen Stunde auszuhalten in Geduld und der scheinbar grundlosen Hoffnung: „Niemand weiß, wo sich die Keime nähren,/niemand, ob die Krone einmal blüht –/Halten, Harren, sich gewähren/Dunkeln, Altern, Après-lude.“

Köln

Astrid Claes

GEDICHTE AUS ÖSTERREICH

Christine Busta: Lampe und Delphin. Gedichte. Otto Müller Verlag, Salzburg 1955. 97 Seiten. 5,90 DM.

Christine Busta hat wie Adalbert Stifter eine tiefe Liebe zu den leisen und dauernden Dingen unseres Lebens. Aus ihnen und über sie schreibt sie, und ihre Gedichte sind selbst so leise, daß man zuweilen meint, sie hielten den Atem an, um das Grünen der Erde zu belauschen. Was zunächst an ihnen fasziniert, ist die Verbindung vollkommener Schlichtheit mit einem Wissen von einigen konkreten Dingen: von Tauben und Linden im Park, von Nachsommer und Herbstregen, von der Korbflechterin und dem Rind, von den Fischen und dem Strom, von Kerzen und Dachkammern, von Disteln und Moos. Wer von so vielen Dingen weiß, geht sparsam mit Adjektiven um. Dies ist vielleicht der einzige Unterschied zwischen den Gedichten in „Lampe und Delphin“ und denen, die im „Regenbaum“ (1951) standen: daß die Sprache noch sparsamer und einfacher geworden ist und nirgends mehr konventionell wirkt. Wenn Christine Busta einmal ein Adjektiv setzt, so verschmilzt es ganz mit der Erscheinung, zu der sie es hinzufügt. So hören wir von „tröstlichem Öl“ und von „zärtlichem Staub“. Diese Adjektive stellen eine Verbindung her vom Ding zum Menschen und zeigen die innigen Beziehungen, die wir zu einigen Gegenständen haben können, mit denen wir umgehen. Die enge Verbindung und Verschlingung von Natur und jahreszeitlichen Geschehnissen mit Leben und Lieben des Menschen kehrt in den Gedichten immer wieder. Ein Name wird „endlos bei Nacht wiederholt in den Liebesgesprächen der Brandung“. Eine „blinde Kastanie“

tut sich auf, und aus ihr trifft uns „stündlich größer der reine braune Blick deiner herbstlichen Seele“.

Die Themen stammen entweder aus dem Kreis der Natur oder sind biblischen Stoffen entnommen, zu denen sie oft ein kleines Ornament hinzufügen wie etwa „Die Legende vom tauben Hirten“, der die Botschaft des Engels nicht hören konnte, aber mit aufgenommen wird in den Weihnachtsfrieden. Eines dieser Gedichte, „Der Traum vom Jüngsten Gericht“, könnte ohne weiteres in der Offenbarung des Johannes stehen.

Es ist weniger Verwandlung in den Gedichten als Bewahrung. Ein silberner Fisch aber wird nicht nur in der Erinnerung bewahrt, auch in der wirklichen Welt ist er unverletzlich; das, was bleiben soll, wird auf magische Weise Bestand haben. Eines der Gedichte, „Arcanum“, drückt das aus: „Rühr nicht an dieses Herz, hier äst das Wild aus dem Hades, / ziehen lautlose Wechsel abendlicher Begegnung. / Jäger kommen und spähn klagenden Blicks nach den Hinden, / tragen den Pfeil in der Brust und röten die fühlbaren Pfade. / Die Verfolgten sind heil. Mit ungebrochenen Lichtern / äugen sie ins Revier der vergangenen Jagd.“

Der Ton fast aller Gedichte von Christine Busta – mögen sie nun gereimt sein oder nicht – ist von einer stetigen zarten Melodie erfüllt. Es ist der Ton sanfter Beschwörung. Es ist ein wenig Trauer in ihm, aber es ist eine lächelnde Trauer, eine Trauer, die mit allem versöhnt und nicht böse ist. Der Ton ist oft melancholisch, aber die Gewißheit, daß die Verfolgten nicht verletzt werden können, ist immer da. Mensch und Natur leben in diesen Gedichten friedlich am Ursprung der Schöpfung. Ihre Bedeutung liegt darin, daß sie uns eine heile, unzerbrochene Welt geben können – heute, im Jahre 1955.

Wien

Wieland Schmied

KRITISCHE ZWISCHENBILANZ

Paul Celan: Von Schwelle zu Schwelle. Gedichte. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1955. 68 Seiten. 6.— DM.

Mit seinem zweiten Gedichtband („Mohn und Gedächtnis“) hat Celan sich – wie ein Zeitungs-zitat im Verlagsprospekt verkündet – „an die Spitze aller jungen deutschen Lyriker gestellt“. Kürzlich sind 47 neue Gedichte erschienen. „Auch sie wieder reine Poesie. „Magie aus Klang und Rhythmus, die wiederholbare Worte zur Einmaligkeit fügt“: das behauptet (ungeschickt, aber zutreffend) der Klappentext. Den starken und

nachhaltigen Beifall, den seine Verse ihm ein-trugen: Celan hat ihn zweifellos verdient. Ebenso eigenständig und unverwechselbar wie seine Be-gabung ist sein lyrisches Idiom. Dessenungeachtet dürfte für den Kritiker jedoch die Zeit gekommen sein, sich der starken Faszination zu entziehen und die angebrachte Begeisterung über diese Poesien aufzugeben zugunsten einer ebenso angebrachten Nüchternheit.

Seine Lehrjahre hat Celan in der surrealistischen Traumfabrik absolviert. Eines der Gedichte ist René Char gewidmet. „In memoriam Paul Eluard“ heißt ein anderes. Es beginnt: „Lege dem Toten die Worte ins Grab,/die er sprach um zu leben./Bette sein Haupt zwischen sie,/laß ihn fühlen/die Zungen der Sehnsucht,/die Zangen.“ Surrealistische Nekrologie! Einen Vergleich mit ähnlich motivierten Arbeiten (wie „Einstein“ von MacLeish, „Chopin“ von Benn, „In memo-riam W. B. Yeats“ von Auden, „Klage um Ignacio Sánchez Mejías“ von Lorca) hält das Celansche Poem nicht aus. Unser Autor kann keine Motive entwickeln. Diese Schwäche teilt er mit den meisten Surrealisten. Beim automatischen Schreiben (selbst, wenn es nicht konsequent praktiziert wird) kommt die signifikative Funktion der Sprache stets zu kurz. Entstehen nun aber bei solch einem Verfahren trotzdem sinnvolle Ge-bilde, dann liegt das bei Celan (wie etwa auch bei Eluard, Supervielle, Char oder Michaux) daran, daß sich die Wortfolge an Kontaktlauten orien-tiert. Etliche Surrealisten machten (und machen) einen prinzipiellen Fehler: sie versuchen, optische Traumfetzen ins akustische Medium der Sprache zu übersetzen. Auf solche Weise kommen dann Materialien für psychoanalytische Studienseminare zum Vorschein, aber keine Gedichte. *Ecriture automatique* wird nur dann zur legitimen lyri-schen Methode, wenn die Sprache sich am eigenen Klang erregt. Diese wesentliche Grundbedingung erfüllen Celans Gedichte.

„Sinnvoll“ werden die Verse außerdem durch ihren vorverständlichen Rhythmus, der „wenig-stens durch die Intonation dem Gedicht einen Anschein, ja mehr noch als den Anschein eines Sinnes, eine verstehbare Resonanz gibt“ (Raïssa Maritain). Was jedoch außer diesen prä- oder paralogischen Elementen ein vollkommenes Ge-dicht macht, Motiv, Thema, Form: allzu häufig fehlt es bei Celan an diesen Dingen. In großer, „vollkommener“ Lyrik entsteht immer so etwas wie eine glückliche Vermählung von Rhythmus, Klang und Wortbedeutung. Celan hingegen be-

herrscht wohl die sinnliche, nicht aber die „vollkommen sinnliche Rede“. Typisch für diesen Mangel seine rhetorischen Windungen und Wendungen. Überall Anaphern, Parallelismen, Paronomasien und Oxymorone. Bedenklichallerdings, wenn die wild wuchernde Katachrese zum entscheidenden Stilzug wird. Hin und wieder erblühen sogar einige jener flores rhetoricales, die dem Kalauer verzweifelt ähnlich sehen. Die Sprache entzündet sich dann am konsonantischen Gleichklang. In den oben zitierten Versen liegt der Mechanismus frei: „Die *Zungen* der Sehnsucht, die *Zangen*“. Das Zitat enthält noch eine andere typische Figur: die der banal-effektvollen Antithese („*Lege dem Toten* die Worte ins Grab, die er sprach, um zu *leben*“).

Bezeichnend weiterhin Celans Vorliebe für Romantizismen. Die ständig wiederkehrenden Schlüsselwörter heißen: Wasser, Herz, Auge, Stein, Haar, Schatten, Stern, Schnee, Rose, Zeit, Mund, Wind, Blut. Solche längst domestizierten Urworte evozieren dann Anachronismen: Ferge, Vlies, Rain, Fittich, First usw. Celan nimmt – konsequent bis zur Absurdität – „schöne“, klingende, meist ein- oder zweisilbige Wörter, einerlei ob sie in den semantischen Zusammenhang passen oder nicht. Oder er kombiniert nach barockem Prinzip (Modell: „Kummerdistel“): Spätrot, Baumwort, Stirnenjahr, Sinngrün, Zwie- nacht, Schlummergetier, Klippenschwester ... Vom Trick zum Tick ist es da nicht mehr weit. Zumal dann, wenn hypertrophierte Verben und Adjektive diesen negativen Eindruck noch verstärken. Allzuoft fehlt es den Gedichten an „expressiven, *richtig* fortpflanzenden Worten“ (Novalis). Das gilt vor allem für die Metaphern. Sie neigen zur Inzucht: Schrunde der Zeit, Narbe der Zeit, Auge der Zeit, Brände der Zeit usw.

All diese Schwächen werden potenziert von einer letzten: Celans tektonische Begabung ist in den neuen nicht so stark wie in seinen älteren Arbeiten. Beispielsweise kommt es in „Assisi“, einem der formal strengeren Gedichte, zu einer bedauerlichen Fehlleistung im letzten, im wichtigsten Vers: „Glanz, der nicht trösten will, Glanz./Die Toten – sie betteln noch, *Franz*.“

Soviel über die Grundmängel. Dennoch sind Celans Gedichte um vieles besser als das meiste, was heute an kleingehackter Prosa und versifiziertem Seelenstenogramm für Lyrik ausgegeben wird. Celan ist im Besitze jenes „rhythmischen Instinktes“, der den Dichter macht. Aber: obgleich er den Dichter, macht der Instinkt dennoch

keine Gedichte. Die „Todesfuge“ (Celans bestes Gedicht) beweist, daß Wesentliches nur durch einen Kalkül zu erreichen ist. Nicht prälogische Silbenreihen, sondern postlogische Wortfolgen sind ein Kennzeichen großer Lyrik. Celan kann sie schreiben, wenn es ihm gelingt, Instinkt und Kalkül, Muse und techné, „geschenkte“ und „errechnete“ Verse zu versöhnen im Gedicht.

Brackwede

Günther Steinbrinker

LITERARISCHES NEONLICHT

Carlo Coccioli: Das Traumbild und die Jahreszeiten. Roman. Aus dem Italienischen von Charlotte Tessmer-Hess. Paul List Verlag, München 1955. 434 Seiten. 15.80 DM.

Man kennt Carlo Coccioli als Autor des Priesterromans „Himmel und Erde“. Dort schien uns ein bedeutendes Thema mit adäquaten literarischen Mitteln gestaltet. Liest man jedoch sein neues Buch „Das Traumbild und die Jahreszeiten“, fällt es schwer, noch an die gleiche Autorschaft zu glauben. War dort eine objektiv bestehende Frage für den Leser wahrhaft „realisiert“ worden, so wird hier, umgekehrt, so etwas wie eine Krankengeschichte, ein Trauma, mit erzählerischen Mitteln, wie sie dem Roman der *Décadence*, des Symbolismus, teuer waren, recht künstlich zu einer doch nur vermeintlichen objektiven Bedeutung emporgesteigert. Ein spezielles Leid wird, ohne persönliche Distanz, einmal psychoanalytisch, einmal theologisch, ein anderes Mal ethisch interpretiert. Ja, es wechselt Namen und Bedeutung, so daß man im Wechsel einen (autobiographischen) Künstlerroman, eine Krankengeschichte, eine Anklage gegen den Krieg oder einen theologischen (oder dämonologischen) Roman zu lesen meint, jedenfalls einen Roman, der vor dem Kolportagehaften nicht zurückschreckt.

Ein Künstlerroman? Nun, der Held, Tim, ist ein, wie uns versichert wird, hochberühmter junger italienischer Schriftsteller, der sich in einer Schaffens-, ja Lebenskrise befindet. Er verbrachte mit seiner Frau Barbara, seinem „Schutzengel“, ein paar Campingwochen auf einer südlichen Insel. Neben ihnen zelten zwei junge Leute. Einer von ihnen, der siebzehnjährige Marcello, löst die Krise im Leben Tims aus (von der aus auf eine frühere und noch frühere zurückgeblendet wird). Denn Marcello hat das Gesicht des „Traumbilds“.

Dieses Traumbild aber ist das Schicksal, das Verhängnis im Leben Tims. Es hat vielerlei

Züge – das eines jungen Kriegers aus einer Freske des Piero della Francesca in Arezzo zum Beispiel, das des deutschen Soldaten Martin, den er im Krieg schwer verwundete, vielleicht tötete, nun das Marcellos. Aber auch Barbara trägt Züge des Bilds. – Die Deutungen, die Tim ihm gibt, sind widerspruchsvoll. Es bedeutet ihm den Inbegriff der Unberührbarkeit, der Reinheit, es hat die kostbare Qualität des zugleich Guten und Schönen, der Kalokagathie der Griechen. Aber es bedeutet ihm auch den zerstörerischen Dämon, gegen den er sein Lebensglück zu verteidigen hat: denn es tritt hemmend, wie ein geheimes Verbot, zwischen ihn und Barbara, zwischen ihn und jegliche Liebeserfüllung. Dann aber auch, als er glaubt, den Soldaten Martin getötet zu haben, steht es ihm stellvertretend für das Antlitz des Mitmenschen: denn der „Feind“ war ein potentieller Freund.

Vor-Bild, „Anima-Bild“, sexuelle Neurose, satanische Besessenheit? Die Unentschlossenheit des Helden scheint auch die Unentschlossenheit des Autors zu sein. So schwankt er zwischen den Deutungen, verschiebt die Perspektiven. Es ist, wie wenn ein Spieler mitten im Spiel immer wieder neue Karten aus der Tasche zöge. – Er bietet ein unterschiedliches Personal auf, mit dem er die Zentralfigur nacheinander in Beziehungen setzt; ein intellektueller Dominikaner-Pater steht neben einer höchst romanhaften Okkultistin und Teufelschülerin, und neben der ein für allemal schutzenseligen Barbara eine ganze Reihe skurriler, pathetischer, „dämonischer“ und sentimentaler Marionetten, Figuren eines schauerlich-romantischen Puppentheaters. Eine Welt, in der sich die Welt Huysmans' und Oscar Wildes noch einmal zu spiegeln scheint, verzerrt und unzulänglich – wenn etwa von der „schwarzen Gnade“ gesprochen wird, die nötig ist, um die „vollkommene Sünde“ zu begehen.

Ein überaus künstlicher Glanz liegt über alledem, eine Art literarischen Neonlichtes, das alles eintaucht, was der Autor an Stich- und Reizworten bietet: Camping und Partisanenkrieg, Psychoanalyse und Teufelsaustreibung, Piero della Francesca, Hieronymus Bosch und Picasso, die edle Musik Vivaldis und amerikanischer Jazz – und schließlich der Christnachtzauber, der die Erzählung beschließt.

Zuweilen verrät ein einziges Detail mehr über die Tonart eines Romans als eine lange Untersuchung: hier scheint es uns jene Grammophonplatte zu sein, deren Spiel Tim lauscht und die,

wie es heißt, „die Swing-Bearbeitung des Konzertes in d-Moll von Bach durch Eddi South“ wiedergibt. Denn der blasphemische „Reiz“ der Mischung des eigentlich Nichtvermischbaren, der Travestie – er eignet auch sonst diesem verwirrten Buch, das seine Verwirrung vor allem (wir sagten es eingangs) der mangelnden Distanzierung des Autors zu seinem Stoff schulden mag. München Herbert Schlüter

AUS VIELEN ZEITEN

Gerd Gaiser: *Das Schiff im Berg*. Aus dem Zettelkasten des Peter Hagmann. Carl Hanser Verlag, München 1955. 192 Seiten. 9.50 DM.

Wenn man ein neues Buch Gerd Gaisers in die Hand nimmt, darf man an die Lektüre einige Erwartungen knüpfen: Gaiser hat es zweifellos verstanden, sich in relativ kurzer Zeit ein ganz deutliches Profil zu erarbeiten. Es hat nicht an Zuspruch gefehlt; denn der Prosastil dieses Erzählers (von seinen Stoffen einmal abgesehen) liegt dem deutschen Leser. Er liegt ihm um so mehr, als er sich bei ihm von mancherlei Dürftigkeit, von mancherlei Lakonismus und „Unter kühlung“, die sehr schick sind, erholen kann. Das ist eine Tatsache, der man sich auch in Gaisers neuestem Buch, der geräumigen Erzählung „Das Schiff im Berg“, gegenüber sieht.

Es sind die fingierten Aufzeichnungen aus dem Zettelkasten eines jungen Wissenschaftlers unserer Tage, die der Autor ausbreitet. Peter Hagmann, er wie seine Begleiterin Hedda Löhr von der Universität geschickt, haben Geschichte, Geologie eines Berges zu erkunden. Es ist ein Berg irgendwo im deutschen Süden, von dem die Sage geht, es sei ein Schiff in ihm verschlossen. Die beiden gehen an ihre Aufgabe. Gaiser zeigt die Arbeit Peter Hagmanns, wie sie sich in seinen wissenschaftlichen und privaten Aufzeichnungen, Meditationen, Impressionen widerspiegelt. Sein Buch wird zur Genealogie dieses Berges, zur Historie seines Wesens. Neben die jeweilige Notiz, die karge Formulierung, wird die Paraphrase gestellt, neben den knappen Bericht die Vision. Beide scheinen einander zu bedingen. Beide sind in diesem Buch aufeinander angewiesen. Beide sind sie von dem gleichen Mann niedergeschrieben, von dem es heißt, „er kam von weit und war an das meiste gewöhnt“, ein Mann, der weiß, daß es „auf das Ungereimte manchmal ankommt“. Das Porträt Hagmanns wird – wie sein Name es nahelegt – stark in der

Unauffälligkeit belassen („Er war so elend wie alle Menschen damals, die am Hunger, an der immerwährenden Täuschung, am Mangel an Zeit erkrankt waren“ und: „Hagmann war ein einfacher Mensch, kam von weit und war nirgends mehr zu Hause, er kannte viel Stückwerk“).

Man bekommt den Schlüssel für das Wesen dieser Erzählung um einen Berg in einer der Notizen des Helden: „Die Historie dieses Bergs besteht aus seinen Frühlingen, seinen Sommern, seinen Herbst und seinen Wintern. Sie besteht aus seinen Pflanzen und dem Leben der Tiere auf ihm. Der Mensch transitorisch.“ Ein Thema für die Lyrik, wird man sagen, und in der Tat: „Das Schiff im Berg“ zieht seinen eigentlichen Reiz aus seinen lyrischen „Wirkstoffen“, die in ihm stecken. Gaiser bietet ein Stück Erdgeschichte, Menschengeschichte auf. Er tut das, indem er seinen Berg gelegentlich zu einem fast mystischen Wesen werden läßt, zugleich einem „herrlich endlichen“ Wesen. Gaiser ist ein Schriftsteller, der mit Leidenschaft der Darstellung dieser „herrlichen Endlichkeit“ nachgeht. Immer wieder steht in dieser Prosa eine wuchernde Naturhaftigkeit auf, wird mächtig, oft übermächtig und gelegentlich lästig. Was beim Gedicht notwendig oder selbstverständlich ist, wird bei solcher Prosa unversehens zur Belastung. Es ist eine Prosa, die zu sehr mit Bildhaftigkeit befrachtet ist. Das ist eine Zeitlang erfreulich, dann wird es ermüdend. Gaisers Prosa verschwendet sich zu sehr. Wenn sie ökonomischer, weniger „barock“ in ihrer Mitteilungsfreudigkeit wäre, wäre das gleichsam bekömmlicher. Andererseits ist gerade diese lyrische „Dichte“ eine gewisse Chance für das Buch. Es scheint hierdurch wie von einer unablässig wirkenden Kraft getragen.

Die Geschichte des Bergs endet in unseren Tagen. Es ist nichts vergessen worden, auch nicht der Touristik-Rummel, der sich so schnell verläuft, wie er gekommen war. Am Ende ist Peter Hagmann mit dem alten Wegweiser im Gespräch allein. Hedda Löhr ist einem Verkehrsunfall zum Opfer gefallen. Ein Zug von Resignation liegt über der Szene. – Gaiser ist in seiner „Menschenbehandlung“ sehr zurückhaltend. Die ganze Wucht seines epischen Talent zeigt sich in der Schilderung der Landschaft. Hier gelingen ihm je und je Stellen, die darstellerische Größe haben, Partien von einer Zeichenhaftigkeit und Symbolträchtigkeit, wie sie heutzutage selten ein Prosaautor der Sprache abzugewinnen wagt.

Hannover Karl Krolow

Victor Gollancz: Auf dieser Erde. Erinnerungen. Aus dem Englischen von Lutz Weltmann. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1955. 479 Seiten. 14.80 DM.

Wie schon der erste Band seiner Erinnerungen, der vor einem Jahr unter dem Titel „Aufbruch und Begegnung“ – ebenfalls in der guten Übertragung von Lutz Weltmann – erschien, so stellt auch dieser zweite, der seinen deutschen Titel „Auf dieser Erde“ nach einem Wort von Simone Weil erhielt, einen umfangreichen Brief des Großvaters Gollancz an seinen Enkel Timothy dar. Dieser Anlaß des Schreibens ist zweifellos echt. Wäre er nur ein Vorwand, so müßte man den Schriftsteller Gollancz dafür loben, weil er sich so eine Möglichkeit schafft, mit der literarischen Form dieser Erinnerungen frei zu schalten, so frei, daß man zunächst den Eindruck der Formlosigkeit hat, denn er mischt Autobiographisches mit vielen Zitaten, mit Gedanken und Berichten von Geschehnissen zur Zeit der Niederschrift und mit breiten Darlegungen seiner Lebensauffassung und Philosophie. Am Ende aber hat das alles dennoch eine Form, eine sehr zeitgemäße, die den Leser fesselt, die ein Bild vom heutigen wie vom einstigen und werdenden Gollancz und dazu ein kulturgeschichtliches der letzten fünfzig Jahre Englands gibt.

Nachdem er im ersten Band von seinem Elternhaus, von seiner Schulzeit und seinem Studium in Oxford berichtete, dazu ein Bild des orthodoxen Judentums gab und später seine Auffassungen vom Sozialismus darlegte, stellt der zweite Band seine Lehrtätigkeit an der Public School von Repton in den Mittelpunkt, wo er aus Vorträgen über Plato vor der Oberprima, gemeinsam mit befreundeten Kollegen, einen politischen (nicht parteiischen) Unterricht entwickelte, der Aufsehen erregte und schließlich vom Kriegsministerium – die Episode trug sich 1916 bis 1918 zu – pazifistischer Tendenzen wegen unterbunden wurde. Nach dem ersten Weltkrieg begann er auf eine andere Art – als Verleger – zu „unterrichten“, weil er den Beruf des Lehrers, der ja abhängig ist, allzu leidenschaftlich und gewissenhaft ausgeübt hatte. Seine erste Veröffentlichung war Sheriffs „Journeys End“ („Die andere Seite“).

Überaus charakteristisch für Gollancz ist seine Art, Kritik zu üben, und er ist ein durchaus kritischer Geist, der immer wieder Veranlassung findet, Menschen, Begebenheiten, Entscheidungen

zu betrachten und ins rechte Licht zu rücken. In diesem Band sind es besonders seine Ausführungen zur Frage des Verrats und seine Auseinandersetzung mit Simone Weils „Attente de Dieu“ („Das Unglück und die Gottesliebe“), denen er eigene Kapitel widmet, Auslassungen von Gewicht und wahre Muster an Fairness und Toleranz. Er vertritt seinen Standpunkt fest und nachdrücklich, er gibt klar und unumwunden Ablehnung oder gar Abscheu zu erkennen, aber er hat auch die Fähigkeit, die ganze Fülle des nur möglichen Verständnisses für Bedingungen, Zusammenhänge, Umstände des Kritisierten mit auszudrücken und so dem kritischen Vorgang alles Negative, alle Schärfe, alles Deprimierende zu nehmen.

Die beiden Bände – denen ein dritter folgen wird – stellen eine sehr lebhafte und aufschlußreiche Begegnung mit einem edlen, einem christlich handelnden Menschen dar, der uns um so liebenswerter wird, je mehr wir in ihm einen Jedermann-Menschen erkennen, dessen Außerordentliches ihn nicht aus dem Alltäglichen entführt. Da er aber auch ein exzellenter Schriftsteller ist, sollten sich möglichst viele diese Begegnung verschaffen.

Berlin

Werner Wilk

EINE FRAGWÜRDIGE BEKEHRUNG

Rudolf Krämer-Badoni: Die Insel hinter dem Vorhang. Roman. Limes Verlag, Wiesbaden 1955. 313 Seiten. 12.80 DM.

Der rheinische Romanschriftsteller Krämer-Badoni, ein sympathischer, streckenweise blitzgescheiter Autor, hatte schon immer – trotz seines ausgeprägten Sinns für Humor – die vertrackte, spezifisch deutsche Eigentümlichkeit, sich im vollen Bewußtsein der Problematik seines Berufs die verwickeltesten und schwierigsten Probleme zu stellen, die er dann leicht nehmen und gleichsam spielend erledigen möchte. Es ist ihm nie, wenn man sein reizend hintergründiges Büchlein „Mein Freund Hippolyt“ ausnimmt, überzeugend gelungen, aber sein Versagen hatte bisher etwas Versöhnendes an sich. Es war das Versagen eines Mannes, der sich mit kühnem Griff, doch leider nicht ganz zureichenden Mitteln, an große Gegenstände wagte.

Diesmal, in seinem neuesten Roman, hat ihn der Teufel geritten. Diesmal hat er nach einem Stoff gegriffen, der ihm seinem ganzen Wesen nach fremd ist. Diesmal ist das Versagen komplett und nicht einmal versöhnend.

In der „Insel hinter dem Vorhang“ versucht Krämer-Badoni, die Odyssee eines sowjetrussischen Dichters zu schildern, der, begleitet und überwacht von seinem Sekretär, einem Agenten der Sicherheitspolizei, als Kulturbotschafter und zugleich als trojanisches Pferd in die Länder des Westens entsandt wird. Der Witz oder vielmehr der Ernst des Buches soll darin liegen, daß beide, sowohl der äußerlich zynische Sekretär wie auch der bisher fanatisch linientreue, kindlich gläubige Sänger des dialektischen Materialismus, nach Anfechtungen aller möglichen Art ihrer Mission untreu werden und sich, jeder auf seine Weise, zu den Ideen des Westens bekennen.

Ein äußerst reizvolles, im besten Sinn aktuelles Thema, möchte man glauben, ein gefundenes Fressen für einen Satiriker und Humoristen oder einen politisch bemühten Autor, der zwei Welten gegeneinander auszuspielen verstünde. Doch Krämer-Badoni hat es leider nur verstanden, sich zwischen alle nur denkbaren Stühle zu setzen. Er versucht es gelegentlich mit Satire, hie und da mit Humor, zwischendurch mit blutigem Ernst. Sein Roman ist utopisch und phantastisch gemeint, aber daneben voll Bezug auf die Gegenwart und zeitgenössische Gestalten, darunter Picasso, Sartre und den Autor selber, wobei es ihm passiert, daß er Sartre eine bei Erscheinen des Buches längst aufgegebene antikommunistische Rolle zuweist. Überhaupt hat der ganze Roman etwas Flüchtliges und Undurchdachtes. Er spielt in zu vielen Ländern, um auch nur einem von ihnen gerecht werden zu können. Er spielt auch, künstlerisch gesehen, auf zu vielen Ebenen der Gestaltung. Er schillert zwischen Detektivgeschichte und Liebesroman, zwischen einer nüchternen Reisebeschreibung und der Schilderung ekstatischer Visionen, zwischen Seelenrettung und Grand Guignol bis herunter zu purem Bierulk.

Aber auf die Seelenrettung kommt es dem Autor vor allem an. Die politischen Probleme, deren Behandlung den eigentlichen Reiz des Buches ausgemacht hätte, interessieren ihn wenig. In einem seiner früheren Bücher, das durch Einsichten ungewöhnlicher Art überraschte, hat Krämer-Badoni versucht, den Weg eines modernen Heiligen zu schildern. Hier überrascht er uns durch die Zumutung, an die Bekehrung eines bisher fanatisch kommunistischen Schriftstellers, eines Parsifals aus dem Osten, zu glauben, der sich, angeregt durch die Liebe zu einer ehrbaren Pariser Dirne und erleuchtet durch Visionen, mir

nichts dir nichts in den Schoß der alleinseligmachenden katholischen Kirche rettet, noch dazu in dem Paradies einer einsamen Südseeinsel, auf der er nebst Sekretär vor seinen moskowitischen Verfolgern Zuflucht gefunden hat. Dies ist ein bißchen viel verlangt, selbst von naiven Lesern.
München Friedrich Burschell

HENRY MILLERS TRUNKENE FLUT

Henry Miller: Plexus. Roman. Aus dem Amerikanischen von Kurt Wagenseil. Rowohlt Verlag, Hamburg 1955. 592 Seiten. 19.80 DM.

Der Amerikaner Henry Miller steht im Rufe eines modernen Klassikers des Obszönen. Seine wichtigsten Romane gelten als literarische Konterbande; auch bei uns sind sie nur auf dem Subskriptionswege zugänglich. Der Geruch der gehobenen Pornographie umgibt lockend und verweisend zugleich das umfangreiche erzählerische Werk dieses eigenartigen und bedeutenden Mannes, wobei augenscheinlich ein Denkfehler unterläuft. Denn was Pornographie ist und was nicht, hängt in der Regel mehr von den Blicken des Beschauers ab als von der Hand des Künstlers. Erst das Denken und die anfällige Phantasie des Betrachters machen aus dem natürlichen Gegenstand ein Objekt gewagter Spekulationen. Bei Henry Miller gibt es keine lüsterne Berechnung, kein geheimes Zungenschnalzen; er ist ein im großen Verstande des Wortes naiver Künstler, dem nichts ferner liegt als augenblinzende Zweideutigkeit. Wie D. H. Lawrence, sein Vorläufer und Bruder im Geiste, ist er ein Spätling und Zivilisationsmensch, der sich nach dem Kreatürlichen zurücksehnt und der dieser Sehnsucht unbekümmert Ausdruck verleiht. Wie Lawrence, so erscheint auch ihm das Sexuelle als die Pforte zum verlorenen Paradies: in der Begegnung der Geschlechter sieht er die eine große Möglichkeit für den entgötterten Menschen, Erfahrungen jenseits der Bewußtseinsschranken zu machen und in die heiligen Bezirke des Überbewußteneinzukehren.

Aldous Huxley hat Lawrence einen „mystischen Materialisten“ genannt. Diese Formel trifft auch, ja vielleicht noch genauer, auf Henry Miller zu. Lawrence blieb auch in seiner Begeisterung noch ein Leidender, er war Tragiker, Miller ist Hymniker des Triebes. Formal bedeutet das, daß Lawrence seine Erfahrungen und seine Thesen zu meisterhaften Novellen komprimieren konnte, während Miller ein ins Epische verschlagener Jünger Nietzsches, Walt Whitmans und

Spenglers bleibt. Seine Romane sind Prosagedichte, sein Denken ist Gesang, sein Erzählen lyrische Weltumarmung. Auch der vorliegende Roman – der erste, der ohne Beschränkungen und verlegerische Vorsichtsmaßnahmen in deutscher Sprache erscheint – ist mehr das Werk eines worttrunkenen, oft genug freilich auch wortgewaltigen Stammers als das eines planenden Meisters der erzählerischen Architektur. Der Roman „Plexus“ ist ein Fragment, herausgerissen aus dem größeren Gewebe des autobiographischen Gesamtwerks, durchaus kein Roman, sondern ein lyrischer Torso, eine großartig-schwungvolle Improvisation, eine ausladende Paraphrase über die Not- und Glücksjahre, die Miller, zwischen bürgerlichem Beruf und künstlerischer Berufung schwankend, etwa zwischen 1924 und 1928 in New York verlebte. Wir lernen eine Galerie erstaunlicher Käuze kennen: liebenswerte Narren, gütige Seelen, große Kinder, hinreißende Gauner, Diebe mit ehrlichen Herzen. Vor allem aber lernen wir den Autor selbst kennen als einen Mann der unersättlichen Lebensneugierde, als einen Schriftsteller, der entschlossen ist, sich in ein „riesiges Auge“ zu verwandeln, um über alle Dinge unter der Sonne schreiben zu können, und zwar „in begeisternder Form“.

Die übermäßige Bedeutung, die Miller dabei dem Sexuellen zuerkennt, ist oft und heftig kritisiert worden. Das Wichtige des vorliegenden Buches – es stammt aus dem Jahre 1952, ist also eine der neueren Arbeiten des Autors – liegt nun darin, daß hier die Ausschließlichkeit des Geschlechtsanspruches gemildert erscheint. Wir neigen dazu – und Miller selbst hat zu diesem Mißverständnis beigetragen –, den Sinnenmenschen und den Geschlechtsmenschen gleichzusetzen. Dieser für Millers Wirkung und für das Verständnis seines Werkes folgeschwere und verhängnisvolle Irrtum wird im „Plexus“ korrigiert. Das kosmische Bewußtsein, so wird hier deutlich, stellt sich auch für Miller keineswegs nur im Einswerden der Geschlechter her. Es lebt in jeder Form der Hingabe an die Phänomene und der lebensfrommen Versenkung in sie, mag es sich nun um einen Sonnenstrahl oder um eine schön geschnittene Schachfigur handeln, um die köstliche Zweckmäßigkeit eines Fahrrades, die sinnliche Qualität einer blanken Tischplatte oder um eine kräftige Mahlzeit. Auch der Geist, auch das Denken, auch die Sprache sind in die totale Welterfahrung einbezogen: im Wort strömen die Wirklichkeiten zusammen. „Alles Sprachliche“,

Berlin Günter Blöcker

ES WAR EINMAL

Als der Student an der Berliner Kunstschule, Albert Krog, den ersten Preis in einem Plakat-Wettbewerb erhält, sagt sein Professor zu ihm: „Wer aus einer Doppelflinte schießt, ist im Vorteil.“ Das war 1913, der damalige Kunstschüler Krog heißt in der Welt schon lange Georg von der Vring, und er hat seinen Weg nicht als Maler, sondern als Dichter gemacht. Ob er noch immer malt, weiß ich nicht, anzunehmen aber ist es. Damals freilich schien es umgekehrt kommen zu sollen. Farben und Form schienen ihm das A und O; das Wort war wieder einmal in den Hintergrund getreten. Wieder einmal: denn mit seinen 24 Jahren hatte dieser Albert Krog schon mehrfach geschwankt, was er nun eigentlich werden solle, Maler oder Dichter.

Heute meint Georg von der Vring, über des Professors Meinung vom Vortheil der Doppel-
flinte lasse sich streiten. Das mag sein; von ihm
aus gesehen ganz sicher. Dem Außenstehenden
aber will scheinen, als sei es gerade diese Doppel-
begabung, die in der Dichtung von der Vring's
und besonders in diesen verzaubernden Jugend-
erinnerungen ihre Frucht getragen habe. Denn so
schön und klar, so deutlich und behutsam sieht
eher, wer auch das Auge eines Malers hat. Bei-
spiele hierfür gibt es ja genug; zwei mögen hier
für viele stehen: Goethe und Stifter.

um Station seiner Jugendjahre auf. Bis zu dem Tage, an dem er zum ersten großen Kriege einberufen wird, und bis zu dem Erlebnisstadium, da ihm klargeworden ist, welcher Kunstform er sich ganz verschreiben wird, der Dichtung: „Was mich im Begegnen anrührte, rief Worte in mir wach, die sich zu Zeilen fügten. Zeilen meldeten sich, sobald der Wind durch den Garten fuhr und die Weidenbäume kämmte; Zeilen, wenn ich einen Pausback von Apfel aus dem Grase aufhob; Zeilen, als die ersten Kastanienfrüchte auf die Dorfstraße prallten und mir zu Füßen hinrollten.“

Diese Worte von der Vriings zeigen, wo seine Kraftquellen liegen: in der Natur, für deren Harmonie und Poesie er Auge und Ohr hat, wie nur wenige heute. Der Seemannssohn aus Brake im Oldenburgischen, Seminarist und Dorfschullehrer, Kunststudent und endlich Dichter hat „tausendundein Wege“ hinter sich bringen müssen, ehe er Klarheit über sich gewann. Sensibel und träumerisch war er Vorbildern, die er sich unter seinen Schul- und Seminarkameraden suchte, leicht ausgeliefert. Liberalismus bis zum Trotz liegt in der Familie, das Patriarchalische und Ausgeglichene in der Gesellschaftsordnung, die ruhige Gelassenheit der niederdeutschen Landschaft sind weitere Komponenten in seiner Entwicklung. Und eins darf nicht vergessen werden: aus dem jungen Sinnierer und Träumer Albert Krog, aus dem Abstinenzler und sehnächtigen Knaben, dem Jungen, der mit 16 Jahren in Angst gerät, wegen seiner Aufgabe als Dichter „von allen Menschen abgetrennt zu sein“, ist ein weiser Mann geworden, der mit seinem leisen Humor all jene Ängste und Wirrungen vergoldet, sie in einer einfachen und klingenden Sprache poetisch entrückt.

Für uns heute ist es mitunter beunruhigend, nachzulesen, welche Himmelsstürmereien, welche Begeisterungen, welche Freude am Künstlerischen und welche Phantasie bei diesen jungen Leuten der Vorkriegsjahre doch wohl zu Hause gewesen sind. Beunruhigend, weil man sich füglich fragen darf, ob eine solche Atmosphäre, in der das Naturtalent sicher gedeiht, unter uns noch anzutreffen ist. Ob der natürliche Kreislauf mit seiner steten Regeneration von unten her noch intakt ist; ob das damals auch im Großen so war, bleibe dahingestellt. Auch sei die Frage nach den anderen Formen einer solchen Regeneration in anderen Zeiten nicht aufgeworfen. Aber: ist es nicht ein wenig zum Neidischwerden, wenn ein Schüler

seine Gedichte an die Heimatzeitung schicken kann und sie, da sie Talent verraten, auch gedruckt werden? Kann man da nicht nachdenklich werden, heute, im Zeichen der Materndienste?

Manches klingt bei von der Vring schon wie im Märchen: es war einmal. So schnellebig ist die Zeit.

Frankfurt/Main

Hans Schwab-Felisch

* * *

GESICHT UND WELT

Clemens Weiler: Alexej von Jawlensky. Der Maler und Mensch. Limes Verlag, Wiesbaden 1955. 48 Seiten, 6 Illustrationen, 40 Kunstdrucktafeln, 8 Farbdrucke. 18.75 DM.

Daß zu Beginn des Jahrhunderts, als die deutsche Malerei aus einer etwas dumpfen Dingfeinheit zur festen und leuchtenden Farbsprache hinüberstrebte, zwei Russen wesentliche Impulse dazugaben, wird immer zu den kunstgeschichtlichen Merkwürdigkeiten zählen. Denn was konnten Russen – wenigstens malerisch – schon bieten? Nun, sie konnten dafür sorgen, daß der seit Böcklin und Stuck auch bei uns herrschende kalte bunte und meist nur dekorative Farbton der Symbolisten in die glühenden und fremden Farben einer massiven, ja barbarischen Kostbarkeit verwandelt wurde. Denn dafür hatten die Slawen von alters her ihren besonderen Sinn, weniger für die hell wechselnden Lichttönungen, auf die sich die Franzosen verstanden. So waren denn Kandinsky und Jawlensky die Entzündeter jener großen „expressionistischen“ Malerei, durch die Marc, Macke und Klee die Natur aus einem sensualistischen Stimmungsspiegel in ein leuchtendes (und nicht nur subjektives) Mal ihrer eigenen Kräfte verwandelten.

Alexej von Jawlensky, der weniger bekannte von beiden, ist endlich von Clemens Weiler zum Gegenstand einer kleinen Monographie gemacht worden. Er schildert in einer teilnehmenden und reichhaltigen Weise, was man vom Leben und dem langsamen Werden der Jawlenskyschen Kunstziele wissen kann: zumal wie er durch Matisse und die Fauves zwar angeregt, aber dennoch in seiner so andersartigen, kompakt plastischen Farbsprache sich nur bestärkt fühlte. Auch kann man nicht oft genug geschildert hören, wie 1909 in München die „Neue Künstlervereinigung“ entstand und welch wichtiges Stück Vorgeschichte der geschärften Farbsprache in Deutschland das war.

Diesen Mann, dessen durchdringende Koloristik aber nicht allein es war, die ihn auszeichnete, beschreibt Weiler aus seinen russischen Eigentümlichkeiten, zu denen nicht zuletzt eine fast schon konsternierte Versunkenheit und nahezu den Rahmen sprengende Prallheit aller seiner Gestalten zählt. Weiler bemerkt aber auch, daß dies zwar eine russische, aber auf dem Umweg über Frankreich und nicht zum wenigsten durch sein Leben in Deutschland auch europäisierte Eigenart war, die leider in Rußland selbst keine Wirkung haben konnte.

Was aber waren seine Gestalten? Es waren fast durchweg Köpfe, und selbst wenn sonst noch Figur und Gebärdemitspielen, so war entscheidend doch stets das Gesicht. Wie aber wirkte es dann? Ohne Naturalistik und doch fest geprägt in allen natürlichen Zügen, erschien das Gesicht wie eine Vision, eine Leuchtschrift, eine ekstatische Abkürzung, umgeben von eigentümlich mächtigen Kurven der Wildheit oder der Versonnenheit. Seit spätantiken Porträts hat man nicht mehr solch erschreckte, im eigentlichen Sinn gepackte Aufmerksamkeit gesehen. Es ist sicher, daß auch Nolde und Kirchner manches daraus gewannen. Nun aber weiter gefragt: warum gibt es kaum anderes in seinen Bildern? War er der Komposition nicht fähig? Konnte er nicht weiter hinausblicken in die Welt, nicht weiter als bis zum Gesicht des Nächsten, in dem dann die Welt sich wieder verschloß? Das ist es jedenfalls nicht: es gibt Landschaften von einer ungeheuren Dichte und Weite, obwohl sie schon 1914 in fast gegenständlichen, aber höchst raumhaften, man könnte sagen: planetarischen Farbballen gemalt sind. In ihnen ist solche Wucht der Dimensionen und der in ihnen gehaltenen Ferne, daß man versteht, wie auch die Gesichter nichts sind als Bilder der Ferne – in höchstem Konzentrat und darum doch wieder in nächster, plötzlichster Nähe.

So aufschlußreich und dankenswert Weilers Monographie ist, man hätte vielleicht außer der guten Kennerschaft und begeisterten Verehrung etwas mehr noch der spezifischen Beschreibung gewünscht, in der der Bildgeist Jawlenskys dann ganz sichtbar geworden wäre. Dabei gibt es im Text so ausgezeichnete Handhaben dazu, wie etwa die Erzählung, was Jawlensky sich kaufen wollte, wenn er viel Geld hätte: – einen Rembrandt, von Velazquez den Kopf einer Infantin, einen weiblichen Kopf von Tizian, einen Greco, einen van Gogh, ein Selbstporträt von Cézanne ...

Wie war er geradezu süchtig, Köpfe, immer wieder Köpfe zu sehen! Hier ergab sich für ihn die Begegnung mit der Welt. Aber immer auch prallte er zurück; doch mitten in dieser Bewegung sozusagen hielt er fest, was nur immer ein Gesicht malenswert machen kann. Sieht man diese Kette der Gesichtsbilder, die er sein Leben lang gemalt hat, so findet man am Ende solche, die er „Meditationen“ genannt hat – nur wenige Züge, fast wie Fenster, wo es kleine, glimmende Durchblicke wie in Stürme gibt, aber diese Fenster blicken dann auch selber wieder zurück: als Gesicht, als das fernste Gesicht.

Das ist gewiß mehr als „der nach innen gerichtete mystische Weg“. Freilich ist diese Malart auch schwer zu beschreiben, und wenn beschrieben, noch nicht gedeutet. Immerhin wollen wir Weiler dankbar sein, daß er so viel für einen Weg dahin getan hat.

Köln

Carl Linfert

VON GOTTSCHED BIS KLEIST

Meisterwerke deutscher Literaturkritik. Herausgegeben und eingeleitet von Hans Mayer. I. Band: Aufklärung, Klassik, Romantik. Verlag Rütten & Loening, Berlin 1954. 966 Seiten. 22,90 DM.

Ein anthologisches Thema dieser Art hätte längst aufgegriffen werden müssen. Was lag näher angesichts der Klagen über die heute angeblich so mangelhafte Literaturkritik, als ihr Muster vorzuhalten? Doch wir wollen uns freuen, daß sie nun da ist, die Sammlung auf die Literaturkritik bezogener deutscher Prosa, es nicht allzusehr beklagen, daß sie nicht in der Bundesrepublik erschienen ist, und sie als eine wertvolle gesamtdeutsche Erscheinung anerkennen. Das Vergangene hält West und Ost noch zusammen. Läßt es verschiedene Deutung zu, so erlaubt es doch gemeinsame Wertschätzung im einzelnen. So liest man die mit Gottsched beginnenden und mit Kleist endenden Texte als Liebhaber der Literatur oder der Kritik, bewundert ihren Gehalt oder freut sich des Widerstreits der Standpunkte, der Leidenschaft ihrer Argumentierung oder der ausnehmend glücklichen literarischen Entwicklung eines Jahrhunderts, von der sie Zeugnis geben. Kurz und gut, man darf vergessen, daß dieses Werk geschaffen wurde, um Studierenden wichtige Erkenntnisquellen zugänglich zu machen.

Von der Schule her wissen wir meist recht oberflächlich, daß die Entwicklung unserer Literatur zu Goethe hin sich in der Auseinander-

setzung um ein richtiges Verständnis des Aristoteles vollzogen hat. Noch Lessing bemüht sich, Shakespeare als den hinzustellen, der die Regeln des Aristoteles besser erfüllt habe als die Franzosen. Das erfährt man in der „Hamburgischen Dramaturgie“, und man erfährt kaum mehr. Aber in den „Meisterwerken“ liest man einzelne Phasen im Kampf um Shakespeare und wie im Zusammenhang mit ihm – namentlich durch Herder – die kanonische Geltung der antiken Poetik unterhöhlt und relativiert wird. „Natur“ und „Volk“ tauchen auch als kritische Maße gegen Künstlichkeit und Unnatur auf. Aber die Hauptsache ist, daß sich in einem halben Jahrhundert eine autochthone deutsche Literatur entfaltet. Die Kritik begleitet diesen Prozeß als Antwort auf das geschaffene Kunstwerk. Sie ist Abwehr oder Erhebung, Apologie oder Verdikt, und hat selber Rückwirkungen auf die künstlerische Produktion, wenn sie, wie bei Lessing, Herder oder den Brüdern Schlegel, an dem Gegenstand der Kritik ein Programm entwirft, das bisherige Grenzen erweitert. Man findet in den „Meisterwerken“ neben den ganz unentbehrlichen Texten, deren Verfasseramen wir schon genannt haben, viele wenig bekannte Stücke, die nicht nebensächlich sind. Hierunter fallen Klopstocks Einwendungen gegen Winckelmann, Wielands Traktat über Nationalpoesie, Rabeners Abhandlung über den „Mißbrauch der Satire“, Goethes „Literarischer Sansculottismus“ und Tiecks und Hegels Rezensionen des „Wallenstein“, um wenigstens einige zu nennen. Vermissen wird man Jean Paul, aber auch Lichtenberg und Justus Möser, die sich auch in des Herausgebers Auswahlprinzipien hätten einordnen lassen.

Diese sind natürlich nicht allein auf die Bedeutung des einzelnen Textes gerichtet, sondern sollen an Beispielen eine geschichtliche und gesellschaftliche Entwicklung illustrieren. Wir können nicht abstreiten, daß dies möglich ist. Lessings bürgerliches Theater oder die sozialkritische Tendenz der „Stürmer und Dränger“ wären allein Beweises genug. Doch kann die Rekonstruktion eines Entwicklungsganges auf eine bestimmte Theorie hin, ob sie nun allgemein soziologischer Art oder speziell marxistischer Herkunft ist, niemals die völlige Einordnung und Unterordnung des literarischen Kunstwerks erzwingen. Damit wird der geschichtliche Ort oder das „Zeitzeichen“ des Kunstwerks nicht bestritten, wohl aber seine dogmatische Bewertung vom Inhalt her. Hans Meyers, des Leipziger

Literarhistorikers, kenntnisreiche Einleitung versucht denn auch, um eine „Generallinie“ herumzukommen oder wenigstens sie nicht allzu deutlich hervortreten zu lassen. Denn was wäre sonst übriggeblieben, als jeden der ausgewählten Texte als ein Repräsentativdokument nachzuweisen? Nein, im Endeffekt stimmen wir durchaus zu: es läßt sich, auch rein vom Objekt her und ohne mit „Irrationalismus“ und „Geniezeit“ zu operieren, die Entstehung einer deutschen Nationalliteratur darstellen. Nur ist es vielleicht eine kühne Behauptung, die Kriege gegen Napoleon als die Verteidigung dieses Besitztums zu deklarieren. Aber was bedeutet hier ein noch so subjektiver Kommentar! Die Quellen gehen uns mehr an, und wir sind sehr dankbar, daß sie so reich fließen. Dem angekündigten zweiten Band mit Texten aus dem 19. Jahrhundert sehen wir mit nicht geringer Erwartung entgegen.

Stuttgart Oskar Jancke

SCHAFFEN UND ENTDECKEN

Eliseo Vivas: *Creation and Discovery. Essays in Criticism and Aesthetics*. Noonday Press, New York 1955. 306 p. 5.— \$.

Diese Auswahl von siebzehn Essays über Methoden der literarischen Kritik und ästhetische Probleme hat der Verfasser, Professor für Philosophie an der Northwestern University, in den letzten 25 Jahren geschrieben. Die überaus kluge, vielseitige und gründliche, aber keineswegs pedantische Darstellung eines so schwierigen Sachgebietes bedeutet einen willkommenen Beitrag für die an sich schon rege amerikanische Literaturkritik.

Das Buch ist aufgeteilt in vier Abschnitte, deren erster („Literary Criticism“) sich mit Dreiser, Kafka, Dostojewskij und einem Vergleich zwischen Henry und William James befaßt. Der zweite Abschnitt („Problems of Aesthetics“) versucht z. B. das „ästhetische Erleben“ oder den „Gegenstand des Gedichts“ zu definieren. Der dritte Abschnitt („Theory of Criticism“) beschäftigt sich mit kritischen und der vierte („Aesthetic Theories“) mit modernen ästhetischen Theorien. In den beiden letzten Teilen setzt sich Vivas mit der Bedeutung des Gefühls in der Kunstanschauung John Deweys ebenso scharf auseinander wie mit der bekannten These vom „objektiven Korrelat“ bei Eliot. Auch die systematischste Verteidigung der Dichtung in der modernen englischen Literatur, die ästhetischen

Anschauungen I. A. Richards, wird kritisch beleuchtet und dessen These – daß die Funktion der Dichtung darin bestehe, „not to give us knowledge, but to organize our attitudes“ – geprüft und abgelehnt.

Dies sind die Themen des Buches, in dem sich Vivas den Weg zu eigenen ästhetischen und kritischen Anschauungen erarbeitet. Ihre Voraussetzung ist die Ansicht, daß Kunst weder Zeitvertreib noch Therapie des Menschen, sondern unerläßlicher und notwendiger Bestandteil des menschlichen Lebens ist. Die wahre Funktion der Kunst kann, so sagt Vivas, durch Analyse des Kunstwerks als einer Verkörperung objektiver Gehalte und Werte entdeckt werden, wobei der schöpferische Prozeß sowie die besondere Art des künstlerischen Erlebnisses berücksichtigt werden müssen. Der Künstler verfähre beim Schöpfungsprozeß unbewußt nach dem Prinzip der Auslese, welches bedingt sei von Faktoren, die weder der Künstler selbst noch die Psychologie oder die Ästhetik ergründen könnten. Nur so entdecke er neue Werte und neue Gehalte. Der Künstler schaffe (creates) und entdecke (discovers) sie, er schaffe „neue Gegenstände“ und entdecke die verborgene Wirklichkeit unserer Alltagswelt.

Der Aufsatz über Dreiser rehabilitiert diesen wegen seiner Klischees und der Naivität seines Denkens vernachlässigten Autor. Indem Vivas den Widerspruch zwischen dem antireligiösen, materialistischen und autodidaktischen Theoretiker und dem Künstler Dreiser bloßlegt, entdeckt er bei ihm nicht nur Visionen, die sich auf Horizonte richten, die von vielen modernen Schriftstellern nicht einmal wahrgenommen werden, sondern erkennt auch das Tragische und hoffnungslos Traurige in diesem Schriftsteller, das in dem Satz zu gipfeln scheint: „I catch no meaning from all I have seen and pass quite as I came, confused and dismayed.“ Der Vergleich zwischen den Brüdern James bietet nicht viel Neues. Andere (Matthiessen, Wilson, Blackmur etc.) haben hier fast alles gesagt. Auch daß James technisch den zukünftigen Romanciers den Weg weist, hat Percy Lubbock 1922 („Craft of Fiction“) besser ausgeführt. Ausgezeichnet hingegen die beiden Aufsätze über Kafka und Dostojewskij sowie die über „The objective basis of criticism“, „Criticism, intrinsic and extrinsic“ und „Allen Tate as man of letters“. In „Literature and Knowledge“ werden im Zusammenhang mit der Frage, ob Literatur uns wirklich Erkenntnis vermitteln

könne, von Vivas über den schöpferischen Prozeß Gedanken entwickelt, die zum Eindeutigsten und Folgerichtigsten gehören, was in der modernen Ästhetik über dieses Thema zu finden ist. Die Frage selbst wird nach einer Auseinandersetzung mit den Gedanken Croces, Collingwoods und T. M. Greenes negativ beantwortet. Die Literatur vermittle uns keine Erkenntnisse, so meint der Verfasser, sondern nur das ästhetisch geordnete Bild einer chaotischen Welt.

New York Edgar Lohner

DIE CHARTA DES GLAUBENS

Paul Tillich: Systematische Theologie. Bd. 1. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1955. 352 Seiten. 19,80 DM.

„Systematische Theologie“ ist der im Protestantismus übliche Ausdruck für „Dogmatik“. Er bezeichnet die am meisten denkerische Unterabteilung der theologischen Wissenschaft, die sich im übrigen weiter in exegetische, historische und praktische Theologie gliedert. Paul Tillich ist nun insofern kein typischer „systematischer“ Theologe, als er als Universitätslehrer diese Disziplin immer nur am Rande vertreten hat und im populären Sinne überaus wenig als ein „starrer Dogmatiker“ gelten kann. Nimmt man jedoch den eigentlichen Sinn der Sache, das denkerische oder, enger ausgedrückt, das philosophische Element in der Theologie, so ist Tillich wie kaum ein anderer „der“ systematische Theologe unserer Zeit, der genuine Philosoph unter den Theologen, den man gleichwohl nicht gut als „Religionsphilosoph“ bezeichnet, ob er schon immer wieder Lehrstühle für Religionsphilosophie innegehabt hat. Der Unterschied besteht darin, daß Tillich nicht frei im Medium eines empirischen Begriffs von Religionen, sondern christlich, noch eingeschränkter gesagt, kirchlich, protestantisch-kirchlich philosophiert und theologisiert. „Theologie ist eine Funktion der christlichen Kirche; sie muß den Erfordernissen der Kirche entsprechen.“ Eine solche Bestimmung, mit der seine „Systematische Theologie“ eingeleitet wird, klingt unerfahrenen Ohren wahrscheinlich beinahe „katholisch“, beinahe mittelalterlich. Was Tillich damit meint, ist jedoch nur eine Axiomenklärung, ohne die auch die scheinbar unabhängigste und voraussetzungsloseste Philosophie nicht auskommt, wenn sie nicht in den Selbstwiderspruch unbewußter Voraussetzungen geraten will. Dies alles muß man des näheren in den einleitenden Kapiteln des Buches nachlesen, wo über die Beziehungen von Philosophie

und Theologie, den „theologischen Zirkel“, das Wesen der systematischen Theologie und ihren „rationalen Charakter“ gehandelt wird.

Der Hauptteil gliedert sich dann in zwei große Abschnitte: „Vernunft und Offenbarung“ und „Das Sein und Gott“. Tillich denkt groß, wiederum (als extremer Protestant) beinahe „katholisch“ von der menschlichen Vernunft, allerdings mit einem in die existentiellen Tiefen erweiterten Vernunftbegriff, der vom Rationalismus ebenso weit wie vom Irrationalismus entfernt ist. Er denkt auch von der Offenbarung nicht engherzig, indem er sie nicht wie die ältere protestantische Orthodoxie oder auch wie die dialektische Theologie auf das Wort der Schrift oder gar nur auf das fleischgewordene Wort beschränkt, sondern „Stufen“ der Offenbarung unterscheidet, um schließlich die Endoffenbarung in „Jesus als dem Christus“ dahin zu bestimmen, daß sie „die Macht hat sich zu verneinen, ohne sich selbst zu verlieren“. Der Träger der letztgültigen Offenbarung muß seine Endlichkeit aufgeben, wer ihm nachfolgt, ist daher frei von der Autorität alles Endlichen in ihm. Eine solche Bestimmung bezeichnet wohl den äußersten Grad der Freiheit des Geistes bei gleichzeitiger völliger Gebundenheit an die Offenbarung Gottes allein in Jesus Christus. Was Karl Barth an Impulsen christlicher Unbedingtheit gegeben hat, was Bultmann auf der anderen Seite an Freiheiten gegenüber Mythos und Dogma für den Theologen gefordert hat, findet in Tillichs systematischem Ansatz eine Synthese und wechselseitige Ergänzung. Hinzu kommt als seine eigenste Leistung eine in der gesamten modernen Theologie so nicht wiederkehrende Kunst der Transponierung traditioneller Theologumena in philosophische Begriffe und umgekehrt. Dieser Theologe ist das, was er selbst vom „systematischen“ Theologen verlangt: nicht nur kritischer, sogar schöpferischer Philosoph, weit über Bultmanns enge und oftmals ziemlich verworrene Beziehungen zur Existenzphilosophie hinaus. Das verrät sich schon am völlig gelösten Sprachfluß dieser Theologie, in der alles „Klumpen“ ungenügend durchgerührter Begrifflichkeit verschwunden ist. Daß das Werk dieses deutschen Denkers englisch geschrieben und dann von einem kleinen Übersetzerteam in die jetzige deutsche Gestalt rückgeführt werden konnte, ohne daß ihm diese schwierigen Prozeduren anzumerken wären, erklärt sich zu einem Teil auch aus der vom sprachlichen Gestus fast unabhängig gewordenen Reinheit seiner geistigen Gestalt.

Gemessen an anderen Systematikern hat sich Tillich sehr kurz gefaßt, auch wenn erst der erste Band des Werkes vorliegt. Die Christologie im engeren Sinne fehlt noch, es handelt sich vorerst nach den einführenden Passagen über die Offenbarung um die Ausfaltung des ersten Artikels des christlichen Credo. Reine Theologen, die über der Sicherheit ihrer Glaubensposition das selbständige Denken vernachlässigt oder nie richtig gelernt haben, werden mit Tillichs Theologie ihre Schwierigkeiten haben; es wird zuviel Souveränität und Freiheit von ihr verlangt. So spricht dieser theologische Denker wahrscheinlich am stärksten in die Grenzbezirke existentialistischen und christlichen Geistes hinein, wo andererseits aber auch eine der wichtigsten Aufgaben für das zeitgenössische Denken und darüber hinaus für die denkende Verkündigung und Interpretation der christlichen Botschaft zu suchen ist.

Berlin Joachim Günther

MUT ZUR REALITÄT

Heinrich Weinstock: Realer Humanismus. Eine Ausschau nach Möglichkeiten seiner Verwirklichung. Quelle & Meyer, Heidelberg 1955. 147 Seiten. 11.— DM.

Das neue Werk Heinrich Weinstocks könnte auch „Offener Humanismus“ heißen: der bekannte Altphilologe, Schulmann und Zeitkritiker zieht hier eine Bilanz seiner Arbeiten, von seinen „Antiken Bildungsidealen“ (1925) über die „Polis“ (1934), „Die höhere Schule im deutschen Volksstaat“ (1936), zu „Die Tragödie des Humanismus“ (1953) und „Arbeit und Bildung“ (1954) im Sinne eines offenen Humanismus, der sich zur vollen Verantwortung für den heutigen Menschen in seiner konkreten politischen, gesellschaftlichen, geistigen und religiösen Situation bekennt. Realer Humanismus ist für Weinstock sehr im Gegensatz zu allen geschlossenen humanistischen Ideologien, wie sie etwa der deutsche Idealismus, der Marxismus, der Szientismus und nicht zuletzt der Konfessionalismus geprägt haben, die Annahme des Menschen in seiner ganzen Fragwürdigkeit, Widersprüchlichkeit, unaufhebbaren Tragik. Wer diese leugnet, gibt mit der Fragwürdigkeit zugleich die echte Fragwürdigkeit des Menschen preis, verrät die Freiheit, weil er vor der Gefahr und Versuchung in ein enges System flieht, das immer totalitär ist, einen Himmel (ein sehr nahes irdisches Paradies oder einen fernen Fluchthimmel) verspricht und eine Hölle schafft. Weinstock

macht es sich nicht leicht – er kann es sich nicht leicht machen, da er mit Hilfe eines redlichen Denkens die große Möglichkeit eines redlichen Lebens, im Angesicht aller Schrecknisse und Chancen des Menschen mitten in dieser Welt, aufzeigen will. Als redlichster Denker Europas beruft er sich auf Sokrates und Kant, dazu aber sehr nachdrücklich auf das Kronzeugnis von Platon, Aristoteles, Sophokles, Hegel, den jungen Marx (mit seinem leidenschaftlichen Streben nach einer wirklichkeitsverpflichteten Anthropologie), im Hintergrund stehen, als mächtige Eideshelfer für seine Schau des Menschen und der Welt, Augustin, Luther, Pascal, Kierkegaard und, im allerletzten, die Bibel in lutherischer Sicht.

Mit diesen Zeugen und mit dem Rüstzeug des eigenen Lebens, der Erfahrung des deutschen Schicksals in Europa in zwei Weltkriegen und zwei Zwischenzeiten, zeigt Weinstock Möglichkeiten eines Darlebens des realen Humanismus in der heutigen deutsch-europäischen Gegenwart auf: diese Möglichkeiten, als Chancen harter Gnade mitten in den offen sichtbaren Ungnaden unserer Zeit (Vermassung, Verblödung der Sinne und des Herzens, Feigheit, Verrat des Geistes durch die Geistigen – das sind so einige Phänomene, die Weinstock offen anspricht), sind gebunden an eine neue dynamische Erziehung zur Freiheit, an eine Elitebildung in der Demokratie und an eine umfassende Reform unserer hohen und mittleren Schulen sowie der Erwachsenenbildung. Weinstock muß hier natürlich eine ganze Reihe von Wahrheiten aussprechen, die andere schon vor ihm vermerkt haben – gerade jedoch wenn er Gemeinplätze der neueren Kultur- und Zeitkritik ausspricht, überrascht er oft durch neue Formulierungen, durch nüchterne, präzise Feststellungen. Schade, daß er in seinem Disput über Freiheit und Gleichheit in der Demokratie nicht in eine Auseinandersetzung mit den Thesen Kühnelt-Leddihns und Martinis eingetreten ist und in seinem wichtigen Kapitel über Elitebildung in der Demokratie nicht Bezug nimmt auf die wichtigen Ausführungen von Walther Tritzsch („Die Erben der bürgerlichen Welt“, Bern 1954), der sich auf François Perroux stützt. – Erfrischend wirken – wie das ganze Buch – insbesondere die Ausführungen des Autors über die Misere der Hochschulen, der Lehrer und Studenten, hier sich mehrmals mit Mahnungen Alfred Webers berührend. Die politische Impotenz, das Versagen der Zeitnot und Zeitchance gegenüber unseren hohen Schulen und nicht zuletzt einer

Studentenschaft, die vor dem Wagnis der Freiheit und der geistigen Arbeit flieht, wird alle nachdenklich stimmen, die sich wirklich Sorgen machen um das Schicksal der deutschen Nation mitten in einer Welt von sehr „anderen“. – Erziehung ist, im allerletzten, für Weinstock Seelsorge – sie kann aber nur von Erziehern wahrgenommen werden, die selbst ergriffen sind von der Existenznot einer Jugend, die in Vermassung, Technisierung, Gleichschaltung unterzugehen droht, weil ihr Wille zur Freiheit allzuwenig gefördert wird.

Natürlich ließe sich im einzelnen eine Reihe kritischer Bemerkungen zu Weinstocks Thesen und Anschauungen erheben – m. E. ist die große (positive!) Rolle der Hochaufklärung für Europas

Erziehungsethos und Praxis unterbewertet, auch das „Jahrhundert der Halbheiten“, wie Weinstock das 19. Jahrhundert nennt, ließe sich fülliger darstellen; die reiche Erfahrung alteuropäischer Erziehungsweisheit und Erziehungspraxis zwischen Benedikt, der benediktinischen discretio, monastischer Askese, gottweltlicher Mystik, Juan Luis Vives, den großen Frauen und Männern des salesianischen Humanismus, fällt, wie die ganze Spiritualität des orbis catholicus, völlig fort. Was Weinstock aber selbst bietet, ist reich und reichhaltig genug, um Erzieher, geistige Arbeiter und Verantwortliche anzuregen zu eigener Überlegung und zu politischer Entscheidung.

Wien

Friedrich Heer

Hinweis auf weitere Neuerscheinungen

DICHTUNG / BIOGRAPHIE / KRITIK

Csokor, Franz Theodor: Der Schlüssel zum Abgrund. Roman. Paul Zsolnay Verlag, Wien. 364 Seiten.
Die blaue Blume. Die schönsten romantischen Erzählungen der Weltliteratur. Hrsg.: Hermann Kesten. Kiepenheuer & Witsch, Köln. 812 Seiten.

Eichendorff, Joseph von: Anmut und Adel der Poesie. Aus den Schriften zur Literatur. Hrsg.: Paul Stöcklein. Kösel-Verlag, München. 242 Seiten.

Grund, Hartmut: Sechs Spiele. Roman. Claassen Verlag, Hamburg. 288 Seiten.

Kaufmann, Richard: Die Welt ist voller Türen. Roman. Paul List Verlag, München. 398 Seiten.

Lehmann, John: The whispering gallery. Autobiography I. Longmans, London.

Meyerhoff, Hans: Time in literature. University of California Press. 208 p.

Moore, Harry T.: The intelligent heart. The story of D. H. Lawrence. Farrar, Straus & Young.

Petto, Alfred: Sie nahmen ihn nicht auf. Roman. Minerva-Verlag, Saarbrücken. 325 Seiten.

Steiner, Franz Baermann: Unruhe ohne Uhr. Ausgewählte Gedichte aus dem Nachlaß. Lambert Schneider, Heidelberg. 113 Seiten.

Supervielle, Jules: Le jeune homme du dimanche. Gallimard, Paris. 185 p.

Thomas, Dylan: A prospect of the sea. Dent, London. 136 p.

Trilling, Lionel: The opposing self. Viking Press, New York. 232 p.

Wilder, Thornton: Theater. S. Fischer Verlag, Frankfurt/Main. 180 Seiten.

Zuckmayer, Karl: Das kalte Licht. Drama. S. Fischer Verlag, Frankfurt/Main. 176 Seiten.

WISSENSCHAFT / PHILOSOPHIE / KUNST

Baden, Hans Jürgen: Ende und Anfang der Humanität. Rufer Verlag, Gütersloh. 256 Seiten.

Caidin, Martin: Wir stoßen in den Weltraum vor. Blanvalet Verlag, Berlin. 284 Seiten.

Hokusai. Ein Meister des japanischen Holzschnittes. Verlag Gerd Hatje, Stuttgart. 124 Seiten, 88 Abb.

Kusenbergh, Kurt: Mit Bildern leben. R. Piper & Co., München. 127 Seiten, 88 Abb.

Lenz, Friedrich: Werden und Wesen der öffentlichen Meinung. Verlag Pohl & Co, München. 320 Seiten.

Migot, André: Vor den Toren Tibets. Scherz & Goverts Verlag, Stuttgart. 288 Seiten.

Rauch, Georg von: Geschichte des bolschewistischen Rußland. Rheinische Verlagsanstalt, Wiesbaden. 608 Seiten.

Die „Kritischen Blätter“ erscheinen monatlich. Preis je Heft 50 Pf. Für Bezieher der „Neuen Deutschen Hefte“ als Beilage unberechnet. Schriftleitung: Dr. Rudolf Hartung, Berlin-Lichterfelde-West, Potsdamer Straße 60. Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh. Gesamtherstellung Mohn & Co GmbH Gütersloh. Printed in Germany. Alle Rechte vorbehalten.

KARLA HÖCKER

Mehr als ein Leben

Roman. 9.-13. Tausend. 316 Seiten. Leinen 9.80 DM

Hier ist ein deutscher Unterhaltungsroman geglückt, der literarische Kultur besitzt und in dem die Zeichen der Zeit, die Fakten unserer irregeleiteten Vergangenheit ebenso wie die hektischen Merkmale der Gegenwart unauffällig und überzeugend verarbeitet sind. Was Karla Höcker mit Hilfe ihrer künstlerischen Doppelbegabung Musiker-Schriftsteller (die Autorin gehörte lange Jahre dem Brunier-Quartett an) in dieser Geschichte eines aus der erfolgreichen Emigration zurückkehrenden Geigers und Komponisten an den Leser guten Willens heranträgt, sind die Lebenskonflikte, die viele durchgemacht haben und die uns alle berühren; denn es geht um die nicht nur in Deutschland gefährdeten und teilweise verlorengegangenen menschlichen Beziehungen untereinander. Jacques Ferin, der Heimkehrer nach achtzehn Jahren freiwilliger geistiger Emigration, hat sich in der Neuen Welt einen internationalen Ruf als Violinvirtuose erspielt. Er besitzt einen Schweizer Paß, hat eine Amerikanerin zur Frau und hinterließ im Berlin von 1933 eine Geliebte und einen Sohn. Im Grunde genommen aber ist er heimatlos und erschreckend einsam: ein Europäer, der hoffnungslos mit allen Vorurteilen und Belastungen gezeichnet ist. Diese Problematik des Nicht-mehr-Europäer- und Doch-nicht-Amerikaner-Seins gibt dem Stoff besondere Modernität und einen weiten Horizont. Dicht daneben die verwickelten Probleme des Künstlermenschen, der, von den Furien vergangener Erlebnisse gehetzt, in der Berührung mit all den Menschen von früher bemerkt, daß er wieder eine Vergangenheit hat, an die anzuknüpfen sich verlohnt. Denn „das Böse bleibt nicht weniger böse, wenn man vermeidet, daran teilzuhaben. Indem man fortgeht, sich dem Konflikt entzieht, tritt man in neue, noch unüberschbare Konflikte ein, und andere Schuldkomplexe setzen sich in einem fest“. Durch das Buch weht trotz der enervierenden Nachkriegsatmosphäre, die es meisterhaft beschwört, der gänzlich undeprimierende Geist des Überwundenhabens, Bekenntnis und Hoffnung für eine neue Zeit. Da steht kein gekünsteltes Wort, kein Seelenschmus, kein Effekt um des Effektes willen. Erzählt wird spring-legend und dramatisch zugespitzt. Die einzelnen Fakten im deutschen Gesamtleben wie Fliegernächte, politischer Terror, Armeekorruption, und Denunziantentum, Jugendlend und Generationskampf, Russeneinbruch und Besatzungsschwierigkeiten – das alles bleibt kein aufgesetztes Pathetikum, sondern ist erzählerisch organisch eingeschmolzen, phrasenlos und unaufdringlich.

Die Bücher-Kommentare, Stuttgart

Es ist ein versöhnliches Buch, das die Berliner Karla Höcker aus Vergangenheit und Gegenwart unserer Stadt erstehen ließ. Es gehört Mut dazu, den Bildern des Zornes die Zeichen der Güte gegenüberzustellen.

Tageesspiegel, Berlin

Zu haben in Ihrer Buchhandlung

C. B E R T E L S M A N N V E R L A G

Zum Geburtstag Wilhelm Furtwänglers am 30. November

KARLA HÖCKER

Sinfonische Reise

*Konzerte, Gespräche, Fahrten mit Wilhelm Furtwängler und den Berliner Philharmonikern. Das Kleine Buch Nr. 72. 43.-57. Tsd. 71 Seiten und 8 ganzseitige Fotos
Gebunden 2,20 DM*

Es ist ein eigenartiger Zufall, daß wenige Tage nach dem Tode Furtwänglers als jüngste Veröffentlichung dieser Reihe die „Sinfonische Reise“ von Karla Höcker vorliegt. Dieses Büchlein mit dem Untertitel „Konzerte, Gespräche, Fahrten mit Wilhelm Furtwängler und den Berliner Philharmonikern“ ist, um ein Furtwängler-Wort zu variieren, nicht nur mit dem Herzen, sondern mit dem Verstand geschrieben. Bei aller menschlichen Nähe und Wärme wahrt es die Distanz, die die genaue Beobachtung und Konzentration auf das Wesentliche ermöglicht. Ein sehr feiner künstlerischer Instinkt fügt das Gesehene und Gehörte, Wort, Geste und Ton, zu einem Porträt des Menschen und Künstlers, in dessen Wesen sich besonders mit dem herannahenden Alter die vom Vater ererbte Zartheit und Güte mit dem jupiterhaft Imponierenden die Waage halten. Acht Fotos, darunter vier von höchster Eindringlichkeit des Persönlichen, ergänzen den Text.

Tagesspiegel, Berlin

In der Reihe „Das Kleine Buch“ wird im Januar 1956 erscheinen

KARLA HÖCKER

Begegnung mit Furtwängler

Ein Buch der Erinnerung. Mit 8 Bildern und einem Faksimile

C. B E R T E L S M A N N V E R L A G